الحوار أُفُقاً للفكر



الطبعة الأولى

د. طه عبد الرحمن



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الحوار أُفُقاً للفكر

الحوار أُفُقاً للفكر

د. طه عبد الرحمن



الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

عبد الرحمن، طه

الحوار أُفُقاً للفكر/ طه عبد الرحمن.

١٩٠ ص.

ISBN 978-614-431-023-6

١ . عبد الرحمن، طه ـ مقابلات. أ. العنوان.

100

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للشبكة

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٣

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ لبنان

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) - ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)

E-mail: info@arabiyanetwork.com

المحتويات

تقديـــم

ما أحوجنا ـ نحن المثقفين والمفكرين ـ إلى أن نجتمع على كلمة سواء بيننا، **ألا وهي أن نفكر وأن نطيل التفكير!** فإذن، لِمَ حاجتنا إلى التفكير، بل إلى طول التفكير؟ وفِيمَ ينبغي أن نفكر، وأن نفكر طويلاً؟

فهل نحن في «**أزمة فكرية**» تضرب فيها آراؤنا ورؤانا بعضها بعضاً؟ أم نحن في «**هزيمة فكرية**» حلَّت بنا لتخاذلنا في القيام بواجبنا أو لإنكار الآخَر لحقوقنا؟ أم نحن في «**فراغ فكري**» أتى من موتٍ أصاب الذهن والقلب فينا؟ أم نحن في «**عجزٍ فكري**» نتج من ضعف أفهامنا أو من نقص معارفنا؟

حقاً، قد تتضارب آراؤنا ورؤانا، لكن ليس إلى حد الأزمة الفكرية؛ وحقاً، قد نُخلُّ بواجبنا أو نُمنَع من حقنا، لكن ليس إلى حد الهزيمة الفكرية؛ وحقاً، قد تجمد أذهان بعضنا أو تقسو قلوبهم، لكن ليس إلى حد الفراغ الفكري؛ وحقاً، قد تضعف أفهام بعضنا أو تنقص معارفهم، ولكن ليس إلى حد العجز الفكري؛ فنحن لسنا **مأزومين ولا مهزومين ولا**

فارغين ولا عاجزين، فماذا عسى يكون وضعنا الفكري، حتى نحتاج إلى أن نتنادى إلى كلمة سواء بيننا، أي أن نفكر، وأن نطيل التفكير؟

إذا نحن تنادينا جهاراً إلى أن نفكر سويَّة، فذلك لأن ما نزل بنا هو، على الحقيقة، «**تِيه عظيم في عالم الأفكار**»، فنحن **تائهون حائرون**؛ والتيه في الفكر كالتيه في الأرض؛ إذ لا أهداف يَعلمها التائه يقيناً، حتى يتجه إليها؛ ولا وسائل يملكها حقّاً حتى توصِّله إلى هذه الأهداف؛ والتِّيه الفكري الذي أصابنا ينطق به **حال الشتات** الذي يوجد فيه أهل الفكر بين أظهرنا؛ وهذا الشتات ألوان شتى:

شتات في المكان؛ فلا رواق يُظلهم، ولا مجلس يضمهم، ولا ملتقى يشملهم، ولا دار ندوة تؤويهم.

وشتات في الزمان؛ فلا حضور في عالم القرار لأفكارهم، ولا أثر في أفق المستقبل لمواقفهم، ولا تحاور بين أفراد الجيل الواحد منهم، ولا تخاطب بين مختلف أجيالهم.

وشتات في الأفكار؛ وهو أسوأ ألوان الشتات؛ فهذا واقع تحت طائلة التقليد، داعياً إلى الترديد والانكماش؛ وذاك واقع تحت طائلة التنميط، داعياً إلى التكيُّف والاندماج؛ وهذا يتشبّث بكل قديم، خوفاً على فقدان الهوية؛ وذاك يتقلّب مع كل جديد، طمعاً في التحقق بالغيرية؛ وهذا كل يوم في إشكال، فتارةً يندمج وتارةً ينكمش، وتارة بين بين؛ وذاك لا إشكال عنده، يفكر لساعته لا يعدوها؛ لكن، على تباينهم، درج كلُّ واحد منهم على أن يفكر **مزكّياً لنفسه**، وهيهات **أن**

يفكر معترضاً عليها! والحق أنه لو اشتغل بالاعتراض على نفسه، لأدرك أنه في تيهٍ عظيم.

فما أشدَّ حاجتنا إذاً إلى أن نفكر معترضين على ما نحن فيه، وإلى أن نطيل التفكير فيما ينبغي أن نكون عليه! إذْ لا مفرَّ لنا من أن نسعى إلى الخروج من التيه الفكري الذي طال بنا أمده، وإلا هلكنا كما يهلك التائه في المفاوز؛ ولا خروج من هذا التيه إلا **بالاهتداء إلى الأهداف الصالحة والوسائل النافذة.**

أما الاهتداء إلى الأهداف الصالحة، فيكون، لا بتفكير الفرد الواحد، وإنما بتفكير الجماعة الكثيرة؛ إذ هو الذي يولّد ما يمكن أن نسميه بـ «**الأفكار الكبرى**»، ولا تكون أصلح الأهداف إلا من الأفكار الكبرى؛ والأصل في **التفكير الكبير** أن يفكر في **مقاصد الأمور**، فيبادر باستنباطها من ظواهرها.

وأما الاهتداء إلى الوسائل النافذة، فإنَّه يكون بإطالة التفكير؛ إذ هو الذي يولّد ما يمكن أن نسميه بـ «**الأفكار الطُّولى**»؛ والتفكير في الوسيلة يزيد على التفكير في الهدف درجة؛ ولا تكون أنفذ الوسائل إلا من الأفكار الطُّولى، لأن الأصل في التفكير الطويل أن يفكر في عواقب الأمور، فيبادر بتداركها من أوائلها؛ والفكرة الكبرى تحتاج في تحققها إلى الفكرة الطُّولَى.

فإذاً، الخروج من التيه الفكري العظيم الذي نحن فيه لا يتيسر لنا إلا بتحصيل الأفكار الكبرى، إذ هي وحدها التي تُثمر الأهداف الصالحة، وأيضاً بتحصيل الأفكار الطولى، إذ هي وحدها التي تُثمر الوسائل النافذة.

ولا أضرَّ من إلباس الفكرة الكبرى بالفكرة الصغيرة ومن إلباس الفكرة الطولى بالفكرة القصيرة، لأنهما بمنزلة إلباس الحق بالباطل؛ وأشدُّ مظاهر هذا الإلباس قلب المفاهيم وتحريفها وتشويهها وتمييعها أو، على العكس، تجميدها؛ وأسوأ تجميد للمفاهيم حصرُها بين طرفين اثنين لا ثالث لهما؛ فيتعيّن تجديد النظر في كثير من المفاهيم المنثورة من حولنا، فحصاً ونقداً وتصحيحاً وتنقيحاً.

ولا أنفع من أن ندرأ بالفكرة الكبرى الفكرة الصغيرة، وندرأ بالفكرة الطولى الفكرة القصيرة، لأن ذلك بمنزلة درء السيئة بالحسنة؛ وأجلى مظاهر هذا الدرء إحياء المفاهيم المنتِجة من مفاهيمنا وتوسيعها وتلوينها ونظمها في أنساق محكمة، وتنزيلها على الوقائع المناسبة، وتطويرها بما يناسب الظروف المستجدة؛ وأحسنُ تطوير للمفاهيم هو إنشاء مفاهيم جديدة قد يخصنا بعضها، وقد يشاركنا الآخر في بعضها؛ فما خصَّنا منها، أقمنا الدليل على مشروعيته؛ وما شاركنا فيه الآخر، توسَّلنا به في دفع ما يَخصه من المفاهيم التي يريد أن يحملنا عليها حملاً.

ونحن، من جانبنا، قد أخذنا على عهدتنا أن نجتهد في النهوض بهذا الواجب، ألا وهو **استنباط الأفكار الكبرى والأفكار الطولى!** فهي وحدها التي لا تُلبس الحق بالباطل، وتدرأ السيئة بالحسنة؛ ولولا يقيننا بأنَّ هذا الطريق يخرجنا من التيه الفكري، لَما سلكناه، طلباً **لليقظة الفكرية** التي تجُبُّ ما قبلها، والتي طالما أمَّلنا أن تنهض بها همّة المفكرين

المخلصين؛ فإذاً تعالوا جميعاً إلى أن نفكر كبيراً لا صغيراً، وأن نفكر طويلاً لا قصيراً.

فإذا كنا ندعو إلى التفكير، لا فرداً فرداً، وإنما جماعة جماعة، فلِجازم اعتقادنا بأن الحوار، متى دار على معرفة بقواعده وبصيرة بآدابه، من شأنه أن يورِّثنا من اتساع الأفق وتقليب النظر ما لا يورّثه «حديث النفس»، ولو أن حديث النفس هو نفسه حوار مع الذات؛ لذلك، لم نتردَّد في الاستجابة لدعوات بعض القنوات الفضائية وبعض المؤسَّسات الثقافية ذات التأثير الواسع، حرصاً منا على الإسهام في نقل **الحوار الفكري** الذي ظل محصوراً في دائرة المختصين إلى دائرة الجمهور العام؛ وقد وجدنا في الباحث المتميّز الدكتور رضوان مرحوم مَن يحرص حرصاً أشد على أن لا يفوت جمهور القراء ما بلغ إلى جمهور المشاهدين؛ فيرجع له الفضل في حثّي على نشر هذه الحوارات، متولّياً تفريغها من الأشرطة، ومقترحاً عنوانها الذي ارتضيته؛ ولا يسعني هاهنا إلا أن أعبّر له عن جزيل شكري، سائلاً العلي القدير أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم.

الفصل الأول

من تجربة الشعر إلى تجربة الروح

□ **مالك التريكي**(*): تُمَثّل سماتُ الإعراض عن التقليد والاتباع، وكذا الاجتهادُ في بلوغ غاية الإبداع، والحرصُ على اجتناب الآفات الفكرية المتفشية عربياً؛ وأخَصُّها آفة «الخلط بين الفلسفة والسياسة» وآفة «الفصل بين الفلسفة والمنطق» بعضَ أبرز مميزات المسار الفكري للفيلسوف المغربي المعروف الدكتور طه عبد الرحمن؛ إنَّ لِتفرُّد أستاذ المنطق وفلسفة اللغة في «جامعة محمد الخامس بالرباط» دون معظم المفكرين العرب بموقف دحض الرُّشدية والدعوة إلى أن لا نكون، نحن عرب اليوم، رشديين، دلالةً لا تنحصر في أهمية الحجج المنطقية والتاريخية التي يبني عليها هذا الموقف الجسور، بل إنَّ هذه الدلالة تتسع لتشمل جوهر القضية المركزية التي أوقف عليها طه عبد الرحمن عمره الفكري؛ إذ بينما انتهى ابن رشد في كتاب «فصل المقال» إلى الحُكم بأن فعل التفلسف فرض على الخاصة، ولكنه يكاد يكون محرَّماً على العامة، فإن مشروع ممثل «الجمعية العالمية للدراسات الحجاجية» بالمغرب طه عبد الرحمن يدور

(*) أجرى هذا الحوار الكاتب والصحافي في قناة «**الجزيرة الفضائية**» السيد **مالك التريكي** في برنامج «**مسارات**» في ست حلقات متتالية؛ ونرمز إلى اسمه، من الآن فصاعداً، بالحرفين: م. ت.، اختصاراً.

على مقصد مناقض تماماً، وهو إقدار الإنسان العربي على التفلسف، أي مَنْحُه القدرة على ممارسة التفكير الفلسفي بشرائطه الاستشكالية والاستدلالية.

لقد انشغل طه عبد الرحمن، خريجُ جامعة «السوربون» والفائز مرَّتين بجائزة «المغرب الكبرى» في العلوم الإنسانية، نتيجةَ معاينته انعدامَ الإبداع الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة، بسؤال هو: «كيف نمكّن المتفلسف العربي من تحصيل الطاقة على الإبداع؟»، حتى ملك همُّ الإبداع عليه أمره، فذهب يتجنب التقليد، سواء أكان سلفياً أم حداثياً، كل مذهب؛ وإذا كان هنالك تعارض في الظاهر بين مقصد إقدار الإنسان العربي على التفلسف وبين خطاب طه عبد الرحمن الصارم في التركيب اللغوي والسبك التعبيري المتين، أي إذا كان هنالك تعارض ظاهري بين «ديمقراطية» المقصد والمعنى وبين «أرستقراطية» الخطاب والمبنى، فإن ذلك يرجع إلى أن هذا المفكر يرى أن تحقيق التواصل بين الفيلسوف والجمهور لا يعني التدنّي إلى مستوى الكلام العامي، بل إنه يقتضي الارتقاء بالجمهور إلى مستوى الخطاب الذي يَحترم مقتضيات العقل والذوق معاً؛ ولهذا، فإن القارئ لنصوص طه عبد الرحمن لا يملك إلا أن تأخذه الدهشة مما يتجلى فيها من جمعٍ غير مسبوق ولا متوقع بين الصرامة المنطقية والبنائية الاستدلالية التي تشفّ عن معمارها النسقي وبين الجمالية اللغوية والروح الشاعرية التي تفعل فعل الطرب، حتى كأنَّ روح الشعر قد انبثَّت كالعطر يفوح من جميع خلايا قوله الفكري.

● **طه عبد الرحمن**(*): حقاً، لقد بدأتُ حياتي الفكرية الأُولى بتعاطي الشعر منذ سنٍّ مبكّرة، وواصلت ممارستي للشعر إلى السنة الثانية والعشرين من عمري؛ وكتبت قصائد أثارت الاهتمام وكان النقد لها نقداً إيجابياً؛ ولكن ما لبِثَ أن تقرَّر عندي أن أتوقف عن كتابة الشعر لأسباب مختلفة.

يرجع السبب الأول ـ ولا أقول الرئيسي، لأنَّ هناك أيضاً سبباً آخر لهذا القرار ـ إلى هزيمة سنة ١٩٦٧؛ فقد أصابتني، حقيقةً، هذه الهزيمةُ بزلزال شديد وأنا ما زلتُ طالباً في الجامعة؛ فكنتُ أرى أن مسلكي في الفكر والكتابة غير المسلك الذي كان ينبغي أن أتخذه، واستولى عليَّ آنذاك سؤال مصيريّ، وهو: «أيُّ عقلٍ هذا الذي هزمنا ونحن أمة كثيرة بعددها، راسخة في تاريخها؟»، فاتخذت قراري بأن أتوقف عن الشعر ولسان حالي يقول: «اليوم شعرٌ وغداً فكرٌ»، إذ كنت أنسب هذه الهزيمة إلى خلل أصاب عقولنا، واعتبرتُ أن هذا العقل الذي هزم العرب والمسلمين عقلٌ لا بد من أنه يمتاز بما يجعله أهلاً لهذا الانتصار، فكان هذا هو السبب الأوّل في خروجي من الشعر إلى الفكر؛ فاشتغلت بالدراسات المنطقية بالدرجة الأولى، وكان تكويني في هذا الإطار تكويناً في المنطق الحديث؛ ولمَّا انقضت مدة تفرغي في فرنسا، رجعت إلى وطني، وقمت بتدريس مادة المنطق بكلية «الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط» رغم ما كنتُ أجده من صعوبات وتحديات في

(*) نكتفي لاحقاً باللقب «طه» في هذا الحوار وباقي الحوارات الأخرى في هذا الكتاب.

تطبيق برنامجي في المنطق داخل الجامعة، وخصوصاً أنه لِأوَّل مرة يُدَرَّسُ ويُعرَّب المنطق الحديث في هذه الكلية، فساهمتُ بقوة في ترسيخ تدريس علم المنطق داخل الجامعة المغربية وفي تعريبه ووضع مصطلحات كثيرة وكأني كنت غاضباً على الشعر، وكأني كنت أتحمّل نصيباً من هذه المسؤولية، مسؤولية الهزيمة، باعتبار أني أَلْهَيت نفسي بالشعر مدة، منشغلاً بنظم القصائد، وتركتُ ما ينبغي أن أُكوّن فيه نفسي وأنفع به وطني وأمتي، ألا وهو العقل وإحكام بناء المعرفة الاستدلالية!

أما السبب الثاني، فهو أشبه بمفارقة، إذ سيُرجعني إلى مجال الشعر مرة أخرى؛ ذلك أنه لما استكملت اختصاصي في المنطقيات والعقليات، تبيَّنَتْ لي حدود هذه المنطقيات نفسها، كما تبيّن لي أن العقل الذي هزم المسلمين عقل محدود، وأن الأمة الإسلامية مؤهَّلة لعقل أوسع من هذا العقل الذي هزمنا، ولكنها لم تقم بواجب هذه المسؤولية؛ فتولَّد لدي الشعور بأن تكويني الفلسفي يُحتِّم عَلَيّ أن أطلب الحقيقة ولو من وراء حدود العقل، ما دامت المنطقيات لها حدود، وما دامت الفلسفة تقتضي سبر الأغوار؛ كل ذلك جعلني أطلب طريقاً آخر لتبين ما وراء حدود المنطق، فكنت على يقين أن لغة هذا المستوى الجديد من المعرفة لا يمكن أن تكون لغةَ العبارة، لأن العبارة هي لغة العقل المحدود الذي ظهرت لي قيودُه، فإذاً لا بُد من أن تكون لغةَ إشارة، ولابد أن تكون هذه اللغة الإشارية أصيلة وبليغة، حتى يمكن أن تنفذ إلى ما وراء حدود العقل المجرَّد؛ فكان هذا هو السبب الذي أعادني إلى الشعر مرة أخرى، ولكن إلى شعر من جنس آخر غير الشعر الأول الذي بدأت به.

لا شك أنَّ الإنسان الأول كان يتكلم «**لغة الفطرة**» أو قل «**لغة الوجود**» أو «**لغة الروح**»، وهي اللغة التي كنت أبحث عنها، طالباً الأسباب التي تُمكّنني منها، فكان ذلك **ترويضاً روحياً** لي، كما كانت تجربتي السابقة في المنطق **ترويضاً عقلياً**؛ وهكذا قمتُ بترويض روحي بعد الترويض المنطقي، فحصَّلت من وراء هذه الحدود المنطقية معانيَ دقيقة ما كانت لتخطر على قلبي لولا هذه التجربة الروحية الشعرية الأصيلة للإنسان الأول التي دخلتُ فيها بلغة الفطرة أو الوجود أو الروح؛ وكان من ثِمار هذه التجربة الروحية أنها وَسَّعَتْ آفاقي توسيعاً كاملاً، وزادت في مداركي، كما أنها غَيَّرَتْ وحَوَّلَتْ ولَوَّنَتْ المعارف التي اكتسبتها مِن قبل عن طريق العقل المجرد المحدود الذي كان سبب الهزيمة العربية والإسلامية.

ولم تكتفِ هذه التجربة العملية بأن وسَّعت آفاقي المعرفية وحوّلتها، بل استطاعت أن توصِّلني إلى شيء أوصلتني التجربة العلمية الأولى ـ أي تجربة المنطق ـ إلى جزء منه، وهو أنها نقلتني من «الشعور بالذات» إلى «الشعور بالآخر»؛ فإذا كانت الهزيمة الأولى قد نقلتني من الشعور بالذات إلى الشعور بالآخر، ولكن **الآخر القومي**، أي «الشعور بالانتماء إلى الأمة»، فإن تجربتي الثانية نقلتني من الشعور بالذات إلى الشعور بالآخر، لكن **الآخر الكوني**، أي «الشعور بالانتماء إلى الوجود»؛ ومن ثَمَّ، أدَّت هذه التجربة الروحية إلى رفع «القيم الأخلاقية» عندي إلى رتبة «قيم جمالية»، بحيث أصبحت أحصِّل على مستواها من الاستمتاع والاستلذاذ ما لم أكن أُحصِّله على مستوى القيم الأخلاقية بعد أن كنت

مقيَّداً بالعقل المجرد المحدود؛ وهكذا، صرتُ أجد في القيم الأخلاقية لذة جمالية كبيرة؛ بل أكثر من هذا، فقد رفعَتْ هذه التجربة إيماني من إيمان الكلفة والمشقة والثقل إلى إيمان المحبة والحلاوة والخفة، بحيث أصبحتُ أرى الأشياء من حولي وكأنها تحمل أسراراً إيمانية، حتى صار عندي الصوت، ليكن صوت طائر أو صوت شجر أو صوت نار، بمثابة تسبيح، وصارت الحركة بمثابة سجود، وصار السكون بمثابة خشوع؛ فكأنَّ الأشياء من حولي تعبر بلغتها عن إيمانها، وكأني في عالم أشبه ببيت من بيوت الله في ملكوته.

□ م. ت.: ليس من المعتاد أن تفضي الفلسفة، ممارسة واختصاصاً، إلى التجربة الروحية، كيف حصل لكم ذلك؟

● طه: صحيح أنَّ هذا الرأي في الفلسفة جدّ شائع؛ والواجب تصحيح كثير من التصورات المتداولة عن الفلسفة مثل قول القائل: «إن الفلسفة تقطع صلتها بكل ما يتجاوز العقل»، ذلك لأن الإشكال المطروح هنا هو، ابتداءً، إشكال حاصل في مفهوم «العقل» ذاته؛ وقد تتاح الفرصة للكلام فيه.

وعلى كل حال، فلو سلَّمنا بأن الفلسفة ممارسة عقلية، تعيّن على كلِّ مَنْ يشتغل بها أن يطلب الحقيقة بوسيلة العقل، وإذا طلبها بهذه الوسيلة، تعيّن عليه أن يُسلِّم بما ينتهي إليه بواسطتها؛ وهكذا، فإذا انتهى العقل إلى اكتشاف حدوده، فينبغي للعاقل أن يُسلِّم بأن هناك حدوداً للعقل الذي توسّل به؛ لكن الفيلسوف، ولو أنه يسلّم بهذه الحدود العقلية، فقد يأبى أن يقف عندها، وأن تَحُدّ من طلبه للحكمة وحبه لها، فيتطلَّع

إلى أن يجاوز تلك الحدود؛ يترتب على هذا أن الوسيلة العقلية التي كان يستعملها إلى غاية وقوفه على هذه الحدود، أضحت لا تغنيه، فأصبح، بذلك، مُطالَباً بأن يبحث عن وسيلة أخرى لتجاوز تلك الحدود ومعرفة ما وراءها، لأن الحقيقة التي يطلبها هي دائماً أمامه، وليست بين يديه، ولا هي في ملكه، بل هي في أفقه؛ وينبغي أن يُلاحق هذا الأفق بكل ما أُوتيَ من السبل، ويستبدل سبيلاً بآخر حتى يقترب شيئاً فشيئاً إلى هذه الحقيقة التي ينشدها، والتي يعلم أنها من وراء الأفق.

□ م. ت.: هل كان لدى بعض الفلاسفة أو الشعراء، ممن تُكِنّون لهم تقديراً أو إعجاباً، دور في هذه المغامرة الفكرية المفضية إلى التجربة الروحية؟

● طه: مرَّ كثير من الفلاسفة بهذا المسلك، فقد اهتموا بالعقليات المجردة واختصوا فيها، ثم انتقلوا منها إلى الجماليات أو قُل «الذوقيات»، وبعضهم يسميها «اللاعقلانيات»، لكني أجد في هذه التسمية شططاً، حيث إن خطاب الجمال أو الذوق يختص بعقل أرق وأدق؛ فإذا كان العقل المجرَّد هو خطاب جلال واستحضار للقوة المودعة في الأشياء من أجل تسخير الكون، فإنَّ التجربة الروحية هي، على العكس من ذلك، إرادة الرقة في هذه الأشياء، فيغدو الكون بالنسبة لصاحبها مسرحاً جمالياً يُريد أن يصل فيه إلى أسرار الرقة واللطف المودعة فيه، بحيث يكون طريق التجربة الروحية طريق التحبب إلى الكون، مقيماً علاقة تودّد وتقرُّب إلى الأشياء، لا علاقة تسلُّط عليها وتصرُّف فيها؛ وهناك فلاسفة

كثيرون اتبعوا هذا الطريق في التقرب إلى الوجود، وآخِرُهم فيلسوف شهير من أكبر المناطقة، وهو «لودفيغ فِتْغَنْشتاين» الذي رسّخ أسس المنطق، وخصوصاً باباً من أبوابه المعروفة، وهو «منطق القضايا»؛ فقد كان تكوينه تكويناً رياضياً، وتُعدُّ كتبه من الناحية العقلية من المُستغلقات، ولا يستطيع أن يَفكَّ ألغازها إلا المختصون في الرياضيات؛ فهذا الرجل لم يكن في حياته عالماً أو مفكراً فقط، بل كان روحانياً ذوَّاقاً لكل الأحوال التي يمكن أن ترقى بعقل الإنسان إلى ما وراء طور العقلانيات المجرَّدة، وكان يقرأ أشعار كبار الصوفية من الغربيين ومن غيرهم؛ وتُحكى عنه قصة مشهورة، فقد دُعي مرة إلى «فيينا» لإلقاء محاضرة في الرياضيات أمام ثلَّة من العلماء، فإذا به. . .

□ م. ت.: لا بد من أن نذكر لإخواننا المشاهدين فقط أن «لودفيغ فتغنشتاين» هو فيلسوف نمساوي الأصل، كان مشهوراً في «كَمبردج» في بريطانيا وكان مؤسِّساً لمدرسة منطقية شهيرة.

● **طه**: إذ وُلد في «فيينا»، وتلقَّى تعليمه الهندسي في برلين، ثم في «منشستر»، وانتقل، بعد ذلك، إلى «كمبردج»، مشتغلاً بالفلسفة، وانتسب إلى الاتجاه الذرِّي، متأثراً بالمنطقي الإنجليزي الكبير «بِرتراند راسل»؛ لكن ما لبث أن استقلَّ برأيه، تاركاً هذا الاتجاه؛ فلما استدعته جماعة من العلماء في «فيينا» لإلقاء المحاضرة في حلقتهم الخاصة، وكانت تنتظر منه أن يلقي محاضرة تتناول مسألة «حدود المنطق» أو مشكلة مستجدة في نطاق الرياضيات، فاجأ الجميع بأن قرأ بمحضرهم قصائد للشاعر الهندي المشهور «طاغور» !

ومعلوم أن مسألة «حدود العقل» لم تَعُد اليوم مسألة فلسفية، بل أضحت مسألة رياضية بامتياز؛ فهناك نظريات رياضية معلومة تَوصّل إليها علماء رياضيون مشهورون من أمثال «كُورْت غُودل» تُبرهن على وجود هذه الحدود؛ وحتى أُقرّب شيئاً من ذلك للجمهور بصورة مجملة، أقول إنه لا يمكن للعقل أن يحيط بكل شيء، ذلك لأن العقل هو نفسه جزء من هذا الكل، فكيف بالجزء أن يحيط بالكل! كما أنه لا يمكن للعقل أن يبرهن على نفسه، لأنه لكي يبرهن على نفسه، فإنه يحتاج إلى عقل فوقه له وسائل أقوى؛ وإذا أردنا أن نبرهن على العقل الثاني نحتاج إلى عقل من فوقه، وهكذا دواليك في تسلسل لا ينتهي؛ وأما إذا سلكنا طريق البرهان على العقل بوسائل من رتبته، فإننا نقع في الدور؛ وبإيجاز، فإن للعقل حدوداً لا يمكن أن تُتَجاوز ومبرهناً عليها رياضياً ببراهين طويلة ومعقدة جداً وليست في متناول غير الرياضيين.

حقّاً، لقد تكلم القدماء عن مسألة حدود العقل، ولكن بلغة أخرى، إما بلغة عقَدية أو فقهية باعتبار أن العقل لا يصل إلى معرفة العالم الغيبي، أو بلغة روحية أو صوفية باعتبار أن للعقل أطواراً لا يمكن أن يتجاوزها، أو بلغة فيزيائية أو طبيعية باعتبار أن العقل لا ينظر إلا في عالم الظواهر؛ أما ما سوى هذا العالم الظاهر، فهو غير قادر عليه، لأنه يقع خارج حدود نظره؛ ومعلوم أن هذا الموقف الأخير قد اتخذه الفيلسوف الألماني «إيمانوئيل كانْط»، وزاد رسوخاً مع تقدُّم العلم الطبيعي؛ وهكذا، فلم تَعد مشكلة حدود العقل أمراً فقهياً أو صوفياً أو فلسفياً فقط، بل أضحت مسألة علمية وحسابية ثابتة

بالبرهان الرياضي الذي لا يمكن رده أو اعتباره يحتمل الخطأ أو الفساد مثل خطإ أو فساد بعض البراهين الفلسفية.

□ م. ت.: أهمية هذه النقطة هي في المسائل المعرفية، وليست بالضرورة في المسائل الاجتماعية أو في المسائل السياسية.

● طه: طبعاً، نحن نتكلم هنا عن مسألة «حسابية حدود العقل» كما يفهمها العلماء والفلاسفة، باعتبار أن الحساب طريق في البرهان العلمي له ضوابط وقواعد مقرَّرة ليس هذا مجال تفصيلها؛ فمعلوم أن «عقل البرهان» عقلٌ صناعي، أي هو عبارة عن آليات يصنعها العالِم للوصول إلى إثبات بعض المسائل، ولكن ليس لها وجود في الخارج، لأنها مجرّد أشكال وصور وعلاقات، في حين أن «عقل الحياة» عقل آخر، إذْ إن العقل في الحياة الاجتماعية عبارة عن عقلانية تكون المضامين فيها دائماً متداخلة مع أشكالها ومع العلاقات التي تربط بينها، بحيث يتعذر أن نفرّق فيها بين المضمون والعلاقة إلى حدّ أن المضمون قد يُغلَّب على العلاقة وعلى الصورة، فَيُحتَكم إلى المضمون، وليس إلى الصورة لإثبات صحة الدليل أو عدم صحته.

□ م. ت.: لذلك تسمونها بـ «العقلانية الحجاجية» وليست بـ «العقلانية البرهانية».

● طه: أكيد أن العقلانية الحياتية ليست عقلانية برهانية؛ فنحن، في تصرفاتنا اليومية، لا نتعامل إلا بعقلانية حجاجية.

الفصل الثاني

من منهج المناظرة إلى العقلانية الحوارية

□ م. ت.: بينما عمل كثير من الباحثين المعاصرين في التراث الإسلامي العربي على «عقلنة» هذا التراث أو تنقيته أو استصلاحه، باعتبار أن قسماً قليلاً منه فقط ينسجم، في رأيهم، مع روح العصر، فإن المفكر المغربي طه عبد الرحمن الذي يرى «نحن في التراث كما نحن في العالم لا اختيار لنا معه ولا انفصال عنه»[1]، قد آلى على نفسه أن يدرس التراث الإسلامي العربي في كليته دون تفضيل جانب منه على آخر، وأن يستخدم في تقويمه منهجية مستمدة من داخله، أي منهجية مأصولة بحسب تعبيره، لا منهجية منقولة منزّلة عليه من خارج سياقه الحضاري؛ وإذا كان اهتمام معظم الدراسات المعاصرة منصبّاً على دراسة مضامين التراث باعتبارها أهم ما فيه، فإنَّ اهتمام هذا المفكر المجتهد، الذي يُلقّب في المغرب الأقصى بأبِ المنطق، قد انصبّ على الوسائل والآليات التي تم بها إنشاء هذه المضامين، لأنه يرى أنه لا بد من أن يُقام النظر المضموني على النظر الآلي حتى يثمر نتائج لا فساد فيها؛ ومن هذه الآليات التي يسميها مأصولة، «آلية المناظرة» أي المحاورة الفكرية التي استخرجها من التراث وجدّد العمل بها وصاغها

(١) طه عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١١)، ص ١٣.

بأدوات المنطق الحديث، فصار يُعرَف بهذا العمل التجديدي، خاصةً منذ صدور كتابه: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**؛ إن طه عبد الرحمن، الذي يعلّق أهمية بالغة على الحوار ويذهب إلى حد تنزيله منزلة الحقيقة، قد توصَّل إلى قناعة هامة، هي أنَّ الحضارة الإسلامية قد ابتدعتْ عن طريق المناظرة عقلانية خاصة بها يسميها بـ «العقلانية الحوارية».

● **طه**: إنَّ الأصل في الكلام هو الحوار، فحقيقة الكلام الذي تكلم به الإنسان الأوَّل كانت حقيقة حوارية؛ وهذا الحوار، كما قلت سابقاً، كان موصولاً بالفطرة وموصولاً بالوجود وموصولاً بالروح، ثم دخلت فيما بعد على الحوار تهذيبات وتقنينات وضوابط محددة، قد نذكر بعضها لاحقاً؛ ومن وجهة نظري، للحوار اليوم أهميات عديدة: أهمية آلية وأهمية داخلية وأهمية خارجية.

أولاً، بالنسبة للأهمية الآلية، يعطيك الحوار حقوقاً ويوجب عليك واجبات؛ إذ يعطيك حق الاعتقاد والقول، بحيث ترى الرأي الذي تريد، ويعطيك كذلك حق انتقاد الرأي والاعتقاد المخالف؛ كما يوجب عليك أيضاً واجبات: فمن اعتقد شيئاً أو ادّعى دعوى لا بد من أن يستدلَّ عليها، أي يتولى بنفسه تقديم الأدلة على صحة دعواه واعتقاده؛ كما أنَّه لا بد للمنتقِد الذي يُطالِب بالأدلة من أن يستمع أولاً إلى أدلة المدَّعي قبل الدخول في الاعتراض على دعواه؛ وعليه، فإن الحوار هو مجال لممارسة القوة الاستدلالية للإنسان؛ فعن طريقه تستطيع أن تُظهر قوتك العقلية وقدرتك الاستدلالية،

وبقدر ما تستطيع تَملُّك آليات الاستدلال، فإنك تتملك سير الحوار؛ وهكذا، فإن الحوار هبة إلهية للإنسان تمكنه من تطوير أساليب استدلالاته على الأشياء.

ثانياً، بالنسبة للأهمية الداخلية، فإن الحوار يعود بك إلى الأصل، وهذه الحقيقة الأصلية هي أن الإنسان ليس مفرداً، بل هو جمع، هو «ذات» و«غير» في الآن نفسه، بدليل أن الإنسان قد يحاوِر ذاته كما يحاور غيره؛ فالعملية الحوارية متوافقة مع أصل الإنسان من حيث إنه جمعٌ، وليس من حيث إنه فرد كما اشتهر وترسخّ في عقول المحدثين خاصة؛ فإذاً الحوارية موجودة بوجود الجمع الإنساني في المظهر الفردي للواحد؛ وهكذا، فبقدر ما أُمارس قدرتي الحوارية مع الآخرين الذين هم خارج ذاتي، فإنني أتعرَّف، في الحقيقة، على «الآخَرية»، أو قل «الغيرية»، الموجودة في هذه الذات؛ بعبارة أخرى، إن الحوار الذي أَدخل فيه مع الآخرين، والذي يعطيني فرصة لتقوية الاستدلال وتنميته هو، في جوهره، ممارسة لمعرفة الذات نفسها؛ فحواري مع الآخرين هو حوار لمعرفة الذات.

ثالثاً، بالنسبة للأهمية الخارجية، فواضح أنها تقوم في ضرورة الحوار مع الآخرين كيفما كانت آراؤهم ومعتقداتهم، إلا أن هناك مِن الناس مَن يرى ضرورة تضييق الحوار بما يجعله محصوراً في فئات متجانسة أو موضوعات متقاربة، كأن يدّعي أنه يتعين على المسلم أن لا يحاور إلا المسلمين، وعلى المسيحي أن لا يحاور إلا المسيحيين، وهكذا، بحجة اجتناب الجدل العقيم وتحصيل الفائدة؛ غير أني أرى أن

الحوار واجب إنساني، ينبغي أن يعمَّ كل الفئات، أياً كانت، وكل الموضوعات كيفما كانت، على شرط الالتزام بقواعده المقرَّرة، لأن، في تحقيق هذه الحوارية وتوسيعها مع جميع الأطراف وتعميمها على جميع المجالات، زيادة في معرفة الذات، فضلاً عن معرفة الآخر، وزيادة في تحقيق إنسانية الإنسان وتنمية قوته الاستدلالية.

□ **م. ت.**: ذلك لأنكم تربطون بين اكتشاف الآخر القومي فالكوني، وبين تعدد طرق الوصول إلى الحق، وبما أن طرق الوصول إلى الحق متعددة فلا بد من أن تتفاعل مع بعضها؛ لكن لكم قول آخر مثير، وهو من أشهر أقوالكم، فأنتم لا تقولون بتعدد طرق الوصول إلى الحق فقط، بل إنكم تقولون إن الحق نفسه متعدد.

● **طه**: قد تثير هذه الدعوى الاستغراب والاعتراض عند بعضهم؛ وقد ندفع هذا الاعتراض لو أننا ننطلق في بيانها من تحديد مدلول «الحقيقة»؛ فالمعنى الأول لـ «الحقيقة» هو أنها هي «الواقع» أو «الواقعة»؛ فمجلسنا هذا، مثلاً، حقيقة بمعنى «واقعة»؛ وتعدُّدُ الوقائع أمر لا يختلف فيه اثنان، وتعدُّدها يكون من جانبين: **أحدهما** تعددها في ذاتها من حيث هي موجودات متميزة؛ **والآخر** تعدُّدها من حيث أحكام الناس عليها؛ فعلى سبيل المثال تقع الحادثة الواحدة، فأقوم بتبليغها بصورة معينة، لكن غيري يُبلّغها بصورة أخرى، فهذا تعدُّدٌ في الأحكام على الشيء الواحد؛ وعليه، فكوْنُ الحقائق ـ بمعنى الوقائع ـ متعددة وجوداً وحكماً لا إشكال فيه؛ وإنما الإشكال

يكون في «الحقيقة» بمعنى ثانٍ، وهو أنها هي الشيء الثابت اليقيني الذي لا يتغير؛ ومتى سلّمنا بأن الحقيقة هي الشيء الثابت، فلا اعتراض على القول بأنها متعددة حكماً، حيث إن الناقلين لهذه الحقيقة قد يكونون كُثْراً، بحيث لا يتفقون على صورة واحدة في نقلها، بل قد تختلف هذه الصورة باختلافهم، لكن يجوز أن يعترض بعضهم على أن تكون متعددة وجوداً؛ لدفع هذا الاعتراض المحتمل، حسبي أن أسوق مثالاً يوضح قصدي، وليكن حقيقة «ذاتي»، فلا نزاع في أني، من جهة الحكم، أحكم على ذاتي بما لا يحكم به غيري، فإذاً هناك تعدد حكمي؛ أما من جهة الوجود، فإذا قلت الآن: «أنا لست أنا»، فكلامي صادق باعتبار أن الزمان يخرق ذاتي، فزمان «أنا» في الموقع الثاني، ليس هو زمان «أنا» في الموقع الأول؛ وهكذا، فمعنى هويتي الثابتة لا وجوده له؛ فكل ما هو موجود هو «غيريتي»، لأني باستمرار أتغير؛ وهويتي، في حقيقتها، إنما هي جمع لهذه التغيرات بحيث تكون ذاتي في مُحَصِّلَتِها «جمعاً» أو «وصلاً» لهذه التغيرات التي تختلف عليها.

□ م. ت.: هذه غيرية وتعددية ناتجة عن الزمانية فيك أنت.

● طه: هذا بالذات مقصودي، فهذه التعددية ناتجة عن الزمانية بالنسبة للأشياء، فهي غير نفسها بموجب حركة الزمان؛ فالغيرية أصل في نظري والهوية فرع من الغيرية، وبالتالي تكون الهوية تابعة للغيرية لأنها تجريد لها؛ وقد سبق أن قلتُ إن الإنسان عبارة عن جمع؛ فالجمع أصل، والفردية إنما هي تجريد لهذه الجمعية؛ لكن قد يواجهني بعضهم بالسؤال التالي:

وما قولك في الحقائق الدينية؟ والجواب أنه أحد يشك في أن الشرائع هي حقائق متعددة بدليل الآية الكريمة: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً ومِنْهَاجاً﴾ [المائدة: ٤٨]؛ فتعدُّد الشرائع هو أمر واقع، وهذا التعدد يدلُّ على أن الحقيقة الدينية متعددة.

□ م. ت.: بسبب زمانيتها؟

● **طه**: طبعاً، الحقائق الدينية نزلت في الزمان، لكن هي متعددة من حيث الوحي نفسه؛ فقد أوحى بها الله تعالى على أساس أن الاختلاف أو التعدد الديني عند الإنسان كان تحقيقاً لإرادة إلهية في الكون، ولا يمكن أن ننكر هذه الإرادة، فلذلك ينبغي للإنسان أن يقبل بتعدد الحقائق الدينية.

□ م. ت.: هل كان هذا التعدد في الحقائق واضحاً لدى علماء المسلمين القُدامى عندما أسَّسوا لهذه الآلية، التي جددتموها أنتم وخصَّصتم لها وقتاً طويلاً من جهدكم الفكري، أعني آلية الحوار والمناظرة؟

● **طه**: كان المسلمون المتقدمون واعين بهذا التعدد، ومجالسُهم الكثيرة في المناظرة تشهد بذلك، حيث إنهم لم يعقدوا مجالس مشهودة بين أهل الكتاب فقط، بل أيضاً بين المجوس والمسلمين، وكانت هناك مجالس تُعقد في حضرة بعض الحكام نقلها لنا المفكر المشهور الملقَّب بأديب الفلاسفة: أبو حيان التوحيدي؛ إذ يروي لنا وقائع هذه المجالس التي كان تلتقي فيها كل العقائد الممكنة، وكان الحوار قائماً بينهم على أُسس أخلاقية وقواعد منطقية مضبوطة؛ ولذلك، ينبغي أن نفرّق بين الحوار كإرسال الكلام

وبين المناظرة التي كانت لها قواعد تضبطها ضبطاً كاملاً ولها أخلاقيات تُوجِّهها، بحيث مَن يخرج عنها يقال عن كلامه أنه «غير مسموع»، أي غير مقبول؛ فلم تكن المناظرة طريقة أو منهجاً لتصحيح المعرفة فقط، بل كذلك وسيلة لتحصيلها والزيادة فيها؛ وقد أخطأ الكثيرون عندما خلطوا المناظرة بـ «الجدل»، وجعلوا غاية التناظر هي طلب النصرة والغلبة على الخصم، بينما المناظرة هي أصلاً البحث المشترك، طلباً للصواب، سواء أظَهَر هذا الصواب على يدِ هذا الجانب (المعتقِد أو المدَّعي) أم ذاك (المنتقِد أو المعترض).

□ م. ت.: ما هي أهم هذه القواعد؟

● طه: لنضرب مثالاً على ذلك بقاعدة حوارية تُخرَق في يومنا هذا باستمرار...

□ م. ت.: بسبب انعدام أخلاقية الحوار عندنا.

● طه: ليس لانعدام أخلاقيات الحوار فحسب، بل أيضاً لانعدام علم الحوار عندنا؛ وكمثال على القواعد العلمية للحوار التي لا تُحترم عندنا اليوم، أذكر آفة تكاد تقع فيها كل المناقشات الحوارية الكبرى التي تجري في الساحة عندنا، سواء البرلمانية أو الثقافية أو غيرها؛ وفي كثير من المناظرات التي حضرتها، في الندوات والمؤتمرات والمجالس العلمية، كان المتناظرون يسقطون في هذه الآفة، وهي التي يُصطلح عليها في علم المناظرة باسم «آفة الغصب»؛ وتقوم هذه الآفة في أن يقول أحد قولاً أو يرى رأياً، فيتصدَّى له آخر، قائلاً: «لا، رأيُك غير صادق، والرأي الصواب هو كذا وكذا»؛ ذلك

لأن المنتقِد، كما أنه يملك حق الانتقاد أو الاعتراض على الرأي، فإن عليه واجب الاستماع إلى الأدلة التي يأتي بها صاحب الرأي على رأيه، أي المعتقِد، ولا يقول برأيه حتى يُبطل هذه الأدلة واحداً واحداً؛ ومتى فرغ من إبطالها، أمكنه آنذاك أن يعرض رأيه النقيض؛ وهذا ما لا يحصل البتة، فما يُتداول من كتابات في أوساطنا يُكتَب بدون اعتبار لهذه القاعدة التناظرية؛ وكذلك الأمر في جلِّ المحاورات التي نسمعها، إذ نجد الأشخاص يعترض بعضهم على بعض من دون أن يستمعوا إلى أدلتهم على دعاويهم؛ فهذا الذي يبدأ بعرض رأيه المخالف للرأي الذي سمعه من المعتقِد قبل أن يتعرّض لأدلته، إنما يغصب وظيفة هذا الأخير؛ وبهذا، ينتهك حرمة الدليل وقواعد التناظر الأخلاقية والمنطقية، إذ الأصل أننا لا ندخل الحوار إلا لنبيِّن لغيرنا أدلتنا على صحة ما ندعيه، وليس لمجرد إرسال الكلام على عواهنه، حتى أصبح اليوم مبنى الدخول في الحوار على «أنك إذا قلتَ قولاً، فعليك أن تترك الآخر يقول ضده»؛ أما إذا طالبتَه بالإصغاء إلى أدلتك، فإنك تُتهم بكونك لا تقبل الحوار، وما شابه ذلك؛ وقد كنتُ منذ سنوات عديدة عرضتُ على بعض المؤسسات الجامعية في البلدان العربية الاهتمام بهذا العلم، حتى نقوّم اعوجاج عقولنا بواسطة منطق الحوار؛ لكن، يا للأسف! لم يجد عرضي آذاناً صاغية.

والحق أنَّه ينبغي للمسلم أن لا يخشى الحوار على الإطلاق لأسباب كثيرة متعددة: **أولها**: أن القوة الاستدلالية الموجودة في النص الديني الإسلامي لا نجد نظيرها في النصوص الدينية الأخرى؛ ولو تمكَّن المسلم من ضبط هذه

القوة الاستدلالية وامتلك آلياتها، لصار لا محالة قادراً على مواجهة أي حوار مع أية جهة كانت، متدينة أو غير متدينة؛ **وثانيها**: يستطيع المسلم بفضل استثمار الرصيد الاستدلالي الموجود في بناء العلوم الشرعية، خاصة أصول الفقه، أن يواجه أي تحدٍّ منطقي يَعرِض له.

□ **م. ت.**: لذلك تَعُدُّون آلية الحوار والمناظرة، وما سميتموه بتعبير جميل بـ «العقلانية الحوارية»، من أكبر عطاءات التراث الإسلامي العربي؟

● **طه**: من فضائل التراث الإسلامي أنَّه كان منفتحاً على الغير؛ فعلم المناظرة، مثلاً، نجد بعض أصوله عند أرسطو، لكن المسلمين ضبطوه ضبطاً جيداً، وأحكموا قواعده، وبيَّنوا أخلاقه وأظهروا إجرائيته في جملة من التطبيقات في مجالات علمية مختلفة بما لا نجد له نظيراً عند أرسطو واليونان أنفسهم؛ واليوم نجد فلاسفة كباراً وأسماءً معروفة مثل «هابرماس» يقول: «إننا نحتاج اليوم إلى عقلانية حوارية»؛ ويؤكد أن المقصود من كل كتاباته هو إنشاء فلسفة تواصلية، والديمقراطية، أصلاً، قائمة على هذا المبدإ؛ فعلى هذا، نكون موصولين تاريخياً لو دخلنا الحوار المعاصر، ويكون دخولنا في حوار العصر بمثابة وسيلة تجعلنا غير منقطعين عن حاضرنا وتراثنا وكأننا نستأنف تاريخنا من جديد.

□ **م. ت.**: بحكم أنكم مختصون في فلسفة المنطق وفلسفة اللغة، وربما اشتهرتم أكثر بتخصصكم في اللسانيات، فقد أدى بكم تركيزكم على هذين المجالين إلى الاهتمام

بالتداوليات، وهي مبحث من المباحث التي يتداخل فيها المنطق واللسانيات، وتدَّعون أن الفلاسفة المسلمين ربما خسروا معركة الحوار، لأنهم في الجانب التداولي كانت تنقصهم الكفاءة التبليغية، فكانت لغتهم غير توصيلية تكاد لا تبين، لأنهم تكلموا لغة عربية مشوهة بالترجمة الحرفية؟

● طه: أظن أني سقتُ على ذلك عدداً غيرَ قليل من الأدلة؛ لقد كانت العبارة الفلسفية العربية عبارة ركيكة وقلقة، حتى اشتهرت قصة دارت بين ابن رشد وابن طفيل عن رفع قلق العبارة عن النص الفلسفي الأرسطي المترجم إلى العربية؛ فالعبارة الفلسفية كانت قلقة لا تُبِين، وبالتالي كان الفكر لا يستقيم معها، فيجد المخاطَب أو المتلقي العربي نفسه غريباً أمام ما يسمع من عبارات مركّبة تركيباً يحاكي صيغ اللغات المترجم منها، إما صيغ السريانية أو صيغ اليونانية؛ ومثال ذلك أن يقول الفارابي: «الإنسان موجود عادلاً» أو حتى «الإنسان عادلاً موجود»، ولا يقول: «الإنسان عادل»، نظراً لأن العبارة اليونانية مركّبة هذا التركيب الثلاثي، فاحتاج إلى إيجاد صيغة ثلاثية؛ فمعنى الجملة لا يستقيم في هذا اللسان إلا بوجود رابطة تصل بين المبتدإ والخبر، أو باصطلاح الفلاسفة، بين الموضوع والمحمول؛ وهذه الصلة لا حاجة بها في اللغة العربية، فمجرَّد الإسناد يكفي، لأن الإسناد ذاته رابطة؛ لكن فلاسفة الإسلام تجاهلوا هذه القاعدة، لأنهم كانوا ينظرون إلى الخطاب الفلسفي على أنه خطاب علمي وبرهاني.

الفصل الثالث

من مراتب العقلانية
إلى سُموّ العقلانية الإسلامية

□ **م. ت.**: من العلامات الفارقة في مسار المفكر المغربي طه عبد الرحمن أن اختصاصه في مجال المنطق قد أسفر عن مفارقة تمثلت في اكتشافه لحدود العقل؛ ومن جهة أخرى بينما يسود الاعتقاد بأن العقلانية واحدة ثابتة لا تتغير، يؤمن طه عبد الرحمن أن العقلانية مراتب، أي أنها عقلانيات عديدة؛ ولهذا فهو يَنعَى على بعض المفكرين والمثقفين العرب تعصبهم للعقلانية الديكارتية، هذا التعصب الذي يقول عنه إنه بدأ منذ بداية إعجاب طه حسين بالثقافة الفرنسية، حيث يرى طه عبد الرحمن أن الأسباب الموضوعية للعقلانية الديكارتية قد انتهتْ في عُقر دارها، وانتهى معها بالتالي القول بصواب هذه العقلانية الأبدي وصلاحيتها لتقويم التراث الإسلامي؛ كما أنه يقول: إن ديكارت نفسه عرض عقلانيته في خطاب لا تنطبق عليه إلا معايير الاستدلال الحجاجي والبيان اللغوي ولا مكان فيه للبرهان الذي تدّعي العقلانية الديكارتية التزامه، ذلك أن طه عبد الرحمن قد ميز منذ صدور كتابه: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام** الصادر سنة ١٩٨٧م بين عقلانيتين على الأقل هما: «العقلانية البرهانية» التي تحكم الممارسة العلمية، و«العقلانية الحجاجية» التي تحكم علاقات التعامل اليومي، بل تشمل

الفكر الفلسفي؛ ثم ميّز في كتاب **العمل الديني وتجديد العقل** الصادر سنة ١٩٨٩م بين عقلانيات ثلاث هي: «العقلانية المجردة»، فـ «العقلانية المسددة»، ثم «العقلانية المؤيَّدة»؛ أما في كتاب **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي** الصادر سنة ١٩٩٨م، فقد بلغ قوله بتعدد العقلانيات مداه الأقصى، وهو أن العقلانيات أكثر من أن تُحصى، ووضع لإفادة هذا المعنى مصطلحاً جديداً هو «التكوثر العقلي».

● طه: لِنسأل من أين أتى مفهوم «العقلانية»؟ لا يمكن أن ننكر أن هناك تأثيراً يونانياً فُرض على المسلمين فرضاً، إما عن طريق الفلاسفة أو عن طريق غيرهم، حتى غدونا نسمع في الخطاب الفقهي مثلاً عبارة «هذا يصح عقلاً وشرعاً» وكأنَّ الشرع لا عقل فيه، وكأن العقل لا شرع فيه، وكأننا حينما نقول: «الشرع» نكون أمام تقريرات غير معلَّلة، حتى اعْتُقد أن العقل ليست فيه إلا التقريرات المدلَّلة، وأن الشرع يخلو من التعليلات والأدلة.

إن هذا التقابل بين العقل والشرع غير مقبول منطقياً، ومرفوض علمياً حتى لو عمّت به البلوى، واستمر الأخذ به إلى يومنا هذا؛ فلو نقرأ نص القرآن الكريم، وكان أوْلى بالمسلمين أن يتأملوه بما يكفي لتصحيح أنظارهم، لتبيّن لنا أن العقل فيه يدلُّ على معنى يخالف معناه اليوناني؛ ففي المدلول اليوناني العقل هو عبارة عن ذات، أي كائن من الكائنات المستقلّة موجود في داخل الإنسان، بل موجود ضِمن الكون كله بحيث ينتظم ظواهرَه جميعاً، وهو «اللوغوس» كما يُعبَّر عنه؛ فهذا

المفهوم للعقل، لا نجد له أصلاً في نصٍّ من النصوص الإسلامية المؤسِّسة؛ وكل ما نجده هو أن العقل فعل من الأفعال مَثَلُه في ذلك مَثَل السمع والذوق والبصر والشم، فهو واحد من الأفعال الإدراكية التي يقوم بها الإنسان في حياته؛ وكما أنه لا أحد من أهل اللغة العربية يقول عن السمع بأنه ذات، ولا عن الذوق بأنه ذات، ولا عن الشم بأنه ذات، فكذلك العقل ليس ذاتاً، أو، بالتعبير الفلسفي، ليس «جوهراً»، أي شيئاً قائماً بذاته مكتفياً بنفسه ومستغنياً عن غيره؛ وإذا كان العقل، بحسب النصوص الإسلامية الأصلية، حركة ونشاطاً وفعلاً يأتي به الإنسان كما يأتي بأي فعل إدراكي آخر، فإن الحاجة تدعو إلى بيان مصدر هذا الفعل العقلي؛ وجواب القرآن الكريم في هذه المسألة واضح لا غبار عليه، وهو أن هذا المصدر هو «القلب»؛ فيلزم أن العقل إنما هو فعل من أفعال القلب أو، قُلْ، هو الفعل الذي يختص به القلب كما جاء في الآية الكريمة: ﴿**لهم قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا**﴾ [الحج: ٤٦]، فالعقل هنا فعل صريح؛ وكما أن السمع فعل أداته «الأُذن» والبصر فعل أداته «العين»، فكذلك العقل أداته «القلب».

من هنا، تتبين العلاقة الموجودة بين العقل والتعدد، أو، باصطلاحي، «التكوثر»، ذلك أن القلب ذات أو قوة، لا تبقى على حال واحدة، لأنها تتحول وتتقلب باستمرار؛ والعقل الذي هو فعل خاص بالقلب يكون مُتقلِّباً تقلُّب القلب، وبالتالي يكون في العقول تكاثر بسبب هذا التقلب؛ بل إن العقل الأسمى أو العقل الأكمل هو الذي يستطيع أن يتقلب أقصى ما يمكن التقلب، لأن القلب تتوارد عليه أحوال متعددة، منها أحوال

حسية وأخرى روحية، ولا بد من أن تنعكس هذه الأحوال المختلفة في أفعال القلب؛ وما دام القلب هو الذي يصدر عنه الفعل العقلي، فإن هذا الفعل يحمل شيئاً من الحس وشيئاً من الروح أو، قُلْ، يزدوج فيه الحسي بالروحي.

إذا تقرر أن القلب هو مصدر العقل، كما أن العين هي مصدر البصر، والأذنَ مصدر السمع، وبالتالي أنه مصدر من مصادر المعرفة، يبقى أن نعرف ما طبيعة هذا الفعل العقلي المعرفي الذي يصدر عن القلب؟ فإذا كان السمع الذي يصدر عن جارحة الأذن هو عبارة عن اقتناص الأصوات، وكان البصر الذي يصدر عن جارحة العين هو عبارة عن اقتناص الصور، فإن العقل الصادر عن القلب هو عبارة عن اقتناص العلاقات؛ فالقلب يقوم بعملية ربط الأشياء بعضها مع بعض، مقيماً علاقات فيما بينها؛ إلا أن ما يجب التنبيه عليه هو أن تَصوُّر الغرب لهذا الربط الذي يتحدد به العقل يختلف عن تصوُّر المسلمين؛ فاليونان كانوا ينظرون إلى هذا الربط على أنه شامل للكون، بحيث يشكِّل العقلُ نظامَ الكون، وهذا النظام هو عبارة عن علاقات بعضها متصل ببعض، مؤلفة نسقاً كونياً متكاملاً؛ وهكذا، يكون اليونان قد سلَّموا بـ «ربطية» العقل على أساس أنها تشمل الكون كله وتقيم في داخله، أي أنها مُحايثة له وحالّةٌ فيه؛ في حين أن العقل عند المحْدثين ليس ربطاً بين الأشياء كلها في نظام كوني واحد كما عند اليونان، وإنما هو ربط بين وسائل وغايات على أساس أن هناك أشياء تُعتبَر غايات وأخرى يُنظَر إليها على أنها وسائل، والربط العقلي هو أن تجعل لكل غاية الوسيلة التي تناسبها،

ويسمونه بـ «**العقل الأداتي**»؛ ففكرة العقلانية الأداتية تجتهد، أصلاً، في إيجاد الوسيلة المناسبة للغاية المطلوبة، وحتى هذه الغاية تصبح بدورها وسيلة إلى غاية أخرى، وهكذا دواليك، بمعنى أن الكل يصير متوسَّلاً به، فنكون حيال ما يمكن أن نصطلح عليه باسم «**التوسيل الكلي**» للأشياء، بحيث ننتهي، في آخر المطاف، إلى «لا غاية».

□ **م. ت.**: ولا تهم معرفة الأسباب الجوهرية مثلما كان الأمر عند اليونان، أي إدراك الأسباب؟

● **طه**: هذا صحيح، فالأداة تؤدي العمل الإجرائي ولا يعنيها السبب الجوهري؛ في حين أن عملية الربط التي تُحدّد فعل القلب، أي العقل، هي في النصوص الإسلامية عملية متميزة؛ ولو أن للتصور الإسلامي لهذا الربط بعضَ الشبه بالتصور الغربي الحديث، فإنه يمتاز عنه ويرقى عليه درجة؛ إذ يقوم، في الأصل، لا على الوصل بين الوسيلة والغاية، وإنما على الوصل بين الوسيلة والقيمة؛ فالربط العقلي في الإسلام هو ربط الأسباب والوسائل بالقيم التي يُعبِّر عنها المتقدمون بـ «المقاصد»؛ وهذه الخاصية في غاية الأهمية، لأن القيمة ترفع الوسيلة إلى أفق يعلو على مستوى المادة؛ فالوسيلة، وإن كانت أداة مادية، تغدو، بفضل هذا الارتباط، حاملة لمعنى مثاليّ، حتى إنه يجوز أن نتحدث بهذا الصدد عن «**تقويم الوسيلة**»، بمعنى تأثير القيمة في الوسيلة بوجه من الوجوه؛ وبهذا، فإن الفرق بين التصور الغربي والتصور الإسلامي أشبه بالفرق بين الشيء وعكسه؛ إذ التصور الأول

ينتهي إلى «توسيل» كل الغايات، خافضاً لها إلى رتبة دون رتبتها المعنوية، بينما التصور الثاني يؤدي إلى «تقويم» كل الوسائل، رافعاً لها إلى رتبة فوق رتبتها المادية.

وهناك فرق ثانٍ أساسي، وهو أن العقلانية الحديثة تنطلق من مبدإ عدم اليقين، فليس عند صاحبها يقين في أن الغاية التي يختارها نافعة وغير مُضرة، ولا أن الوسيلة التي يختارها وسيلة ناجعة وغير عقيمة، بدليل التقلبات المتسارعة والمتواصلة التي تحصل على مستوى الغايات والوسائل المختارة؛ بينما تنبني العقلانية الإيمانية على مبدإ اليقين، بحيث ينبغي للمؤمن أن يختار القيمة التي يحصل له اليقين في نفعها، وأن يختار الوسيلة التي يحصل له اليقين من نجاعتها؛ نعم، قد يتساءل بعضهم: «من أين للمؤمن بهذه القيم والوسائل؟ هل يمكنه أن يصل بنفسه إلى هذه الوسائل التي يكون على يقين في نجاعتها، وإلى هذه القيم التي يكون على يقين من نفعها؟».

الجواب عن هذه الأسئلة يأتي من الممارسة الدينية نفسها، إذ نزل الوحي الإلهي، أصلاً، لكي يَمدَّ المؤمن بهذا اليقين المفقود عند غيره؛ فهو الذي يُحدِّد له المقاصد والقيم التي يكون نفعها يقينياً، ويُحدد له الوسائل والأسباب التي تكون نجاعتها يقينية؛ أي إن اليقينية التي تنبني عليها العقلانية الإيمانية مصدرها النصوص الدينية المؤسِّسة، فإذاً ينبغي أن نختار القيم والوسائل من هذه النصوص الأولى؛ ولنا أن نُفرِّع على هذه القيم الأصلية قيماً أخرى، وعلى هذه الوسائل الأصلية وسائل أخرى متى اقتضت ضرورات الحياة، ولا بد

من أن تنتقل إلى هذه القيم والوسائل الفرعية آثار اليقين الأصلي في النفع الذي تتمتع به هذه القيم المنصوص عليها، وكذا آثار اليقينِ الأصلي في النجاعة التي تتمتع بها الوسائل المنصوص عليها.

□ **م. ت.**: هل يعني هذا أن القيم الأصلية لا يمكن للإنسان أن يصل إليها بمحض الاستنباط من تلقاء نفسه؟

● **طه**: في نظري أن القيم لا تُستمد إلا من النص الديني، وقد يستنبطها الفرد إذا استند إلى هذا الأصل. . .

□ **م. ت.**: سؤالي عن القيم الأصلية.

● **طه**: لا يمكن للإنسان أن يضع من عنده القيم الأصلية أو القيم الأولى، انطلاقاً من واقعه الخارجي، ذلك لأن القيمة هي ما ينبغي أو يجب أن يكون، في حين أن الواقع هو ما وقع أو حدث؛ والحال أنه لا يمكن أن نستنبط ما يجب مما وقع، بمعنى آخر أنه يتعذر أن نستخرج ما يجب أن يكون، وهو يتعلَّق بحقائق معنوية غير حسية وغير متناهية، من وقائع مادية ومحدودة. فالانتقال من الواقعة إلى القيمة هو انتقال غير ممكن منطقياً.

□ **م. ت.**: يعني لا وجوب ينتج من الوجود، الوجود لا يُنتج وجوباً. .

● **طه**: لا وجوب ينتج من الوجود؛ فالوجوب عبارة عن قيم أو معانٍ حيّة، لكنها لا توجد في خارج الإنسان، وإنما في داخله؛ فليست هي من جنس المفاهيم المجردة كمفهوم

«العدد». . . ، بل هي معانٍ مشخَّصة تشخيصاً كاملاً ومودعَة في باطن الإنسان تنزل منه منزلة المنارات أو المصابيح التي تنير له الطريق في الوجود وتبين له سبيل السلوك في الحياة ومنهج التصرف في الوقائع والأحداث.

□ م. ت.: الشائع أنَّ القيم، مثلها مثل بقية المجردات، هي كليات تُجرَّد من الوقائع بعد أن تُفرَّغ من مضامينها، وتبقى الصور والأشكال، فتلك هي المجردات ولا فرق بينها وبين القيم. أنتم لا ترون ذلك؟

● طه: لا أرى ذلك صواباً، لأن هذه القيم هي معانٍ داخلية يشعر بها كل شخص كيفما كان، لا يحتاج أن يصل عقله إلى رتبة التجريد لكي يحصّل هذا الشعور؛ فهي معانٍ مشخَّصة كما يكون التشخيص في الخارج، إلا أنه تشخيص داخلي، فلا تكون متولدة بعملية تجريدية بعيدة، و إلا لزم أن يخلو الإنسان العادي منها، لأنه لا يقدر على مثل هذا التجريد، والحال أنه قد يحصّل منها ما يُحصِّله القادر على هذا التجريد؛ وما ذاك إلا لأنَّ قدرة الإنسان على الوصول إلى هذه المعاني يرجع أمرها إلى الفطرة؛ فكل إنسان مفطور على هذه المعاني، لا باعتبارها كليات مجردة ينتزعها العقل من المحسوسات المتحيّزة في المكان والزمان، بل باعتبارها معانيَ مشخصةً وحية مبثوثة في روح الإنسان؛ والشاهد على ذلك أن المجردات درجات: فقد أُجرّد الشيء وأضع له اسماً معيناً، ثم أنتقل من تجريد هذا الشيء إلى تجريد هذا التجريد الأول، وأنتقل من هذا التجريد الثاني إلى غيره من فوقه؛ وهكذا، فالعملية التجريدية، من

حيث المبدأُ، يمكن مواصلتها بغير انقطاع، بحيث تُشكِّل المجردات طبقات بعضها فوق بعض، في حين أن المعاني مثل «العدل» و«التقوى» و«الرحمة». . . يجدها الإنسان في نفسه أصلية غير تابعة وحية غير جامدة وتامة غير ناقصة.

فهذه المعاني التي استُودِعت فطرة الإنسان، والتي يتعامل بها في سلوكه اليومي نزلت بها الأديان السماوية التي أتت على وفق الفطرة؛ فالأديان لم تنزل بالأعداد أو غيرها من المجردات، وإنما نزلت بالقيم كمشخَّصات؛ وبهذا الصدد، أذكر اجتهاداً لي في تفسير الآية الكريمة: **﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾** [البقرة: ٣١]؛ فلفظ «الاسم» يُحمَل على معنيين اثنين، فقد يُشتق من لفظ «**السمة**»، فيكون بمعنى «علامة مُميِّزة»؛ وقد يُشتق من لفظ «**السمو**»، فيكون بمعنى «قيمة مُميِّزة»؛ فمثلاً، حينما أنادي شخصاً ما: «**يا عبد الله!**»، فليس مقصودي من ذلك تمييزه من غيره بقدر ما يكون أن يُحقّق هذا الشخص مثالاً أعلى هو معنى «العبودية لله»؛ وهكذا، فالأسماء النى نحملها هي بمثابة قيم مخصوصة نجتهد في تحقيقها في سلوكنا؛ وعندئذٍ، يجوز أن نقول بأن الآية المذكورة، أي **﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾**، تعني علَّم آدم القيم التي فطر الإنسان عليها وجعله يبني عليها أعماله وتصرفاته في الحياة الدنيا.

□ **م. ت.**: لهذا السبب انتقلتم بعد التمييز الأول بين «العقلانية البرهانية» و«العقلانية الحجاجية» إلى التمييز في كتاب آخر هو: **العمل الديني وتجديد العقل** بين أنماط أخرى من العقلانيات.

● طه: انطلاقاً من هذا الربط بين الوسيلة والقيمة تَحدَّدت لي أنواع من العقلانيات:

فالأولى هي «**العقلانية المجرَّدة**»؛ وليس معنى «المجردة» في هذا الاستعمال، كما ظن بعض نقادي، «المنتزعة من المحسوسات»، وإنما «المجرَّدة من الممارسة العملية»، وبالخصوص «الممارسة الدينية» أو «العمل الشرعي»؛ والعقلانية بهذا المعنى ليس لها يقين، لا في نفع المقاصد المختارة، ولا في نجاعة الوسائل المحدَّدة لبلوغها؛ وهذا الوصف ينطبق بالذات على «**العقلانية الحديثة**» التي تخلو من اليقين في الجانبين المذكورين، مكتفية بتحكيم مبدإ الإجرائية.

والثانية هي «**العقلانية المسدَّدة**»؛ وهي التي يكون صاحبها قد حصَّل اليقين في نفع القيم، ولكنه لم يُحصِّل اليقين في نجاعة الوسائل التي يستعملها في تحصيل تلك القيم أو المقاصد؛ ولكنه مع ذلك يكون «مسدَّداً»، لأنه أخذ قيمه من نصوص الوحي، ولو أنه تعثَّر في اتخاذ الوسائل الموصّلة إلى تحقيق تلك القيم؛ إذ قد يظن أنه اقتبس هذه الوسائل من هذه النصوص المنزلة، ولكنه، في الحقيقة، اقتبس ظاهرها وفاته جوهرها.

أما الثالثة فهي «**العقلانية المؤيَّدة**»، وهي التي يكون صاحبها قد أخذ مقاصده وقيمه من الشرع، محصلاً اليقين في نفعها، كما أخذ منه الوسائل التي توصله إلى هذه القيم، محصلاً اليقين في نجاعتها.

باختصار، هناك مراتب ثلاث من العقلانية: العقلانية

التي ليس فيها يقين، لا في نفع القيم ولا في نجاعة الوسائل؛ وهناك عقلانية ثانية تعلو عليها لها يقين في نفع القيم، ولا يقين لها في نجاعة الوسائل؛ وهناك عقلانية ثالثة أعلى لها يقين في نفع قيمها ونجاعة وسائلها.

□ **م. ت.**: لكن هل «**العقلانية المسدَّدة**» في مجتمعاتنا متوفرة؛ نظرياً أنا أفهم تقسيمكم لأنواع العقلانيات، لكن ما القول على المستوى العملي؟

● **طه**: أتكلم عن تصوري الخاص لِما هو موجود في النص الإسلامي المؤسِّس، ولا أتطرق لواقع المسلمين؛ فحديثي عن العقلانيات لا يدخل في نطاق تشخيص واقع المسلمين الذي يُرثى له، إذ نجد فيه ألواناً شتى من اللامعقول؛ فواجب الفيلسوف، كما أتصوره، هو أنه لا يهتم بالخوض في الواقع بقدر ما يهتم **بما ينبغي أن يكون عليه هذا الواقع**؛ وهنا يكمن الفرق بينه وبين السياسي: فالفيلسوف يتطلع إلى أن تصير الأشياء إلى ما هو أفضل، وينظر إلى المثال الذي ينبغي أن ترتقي إليه، في حين أن السياسي يرى الأشياء كما هي وينظر إلى الواقع، باحثاً كيف يمكن الاستفادة من ظروفه.

الفصل الرابع

من الفلسفة المجرَّدة من العمل
إلى الفلسفة المسدَّدة بالأخلاق

□ **م. ت.**: بينما شاع بين المختصين وجمهور القراء على حدٍّ سواء التصور بأن «الفلسفة معرفة كلية وتجريدية وبرهانية»، لا يفتأ المفكر طه عبد الرحمن يؤكد أنه لا وجود لـ «فلسفة برهانية» على حد تعبيره رغم أنف مجموعة من الفلاسفة أمثال «أرسطو» و«ابن رشد» و«ديكارت» و«سبينوزا» و«لَيْبنتز»؛ لهذا ينادي طه عبد الرحمن بضرورة إعادة النظر في هذا التصور التقليدي للفلسفة، وبناء تصور جديد قائم على مبدإ التعدد والاختلاف. ومن هنا قوله بـ **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، و**الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، إلا أن أخطر ما في هذا التصور التقليدي ـ في نظره ـ هو الاعتقاد بأن الفلسفة نظر مجرد، أي معرفة لا تستوجب أي عمل؛ ولا يقتصر هذا الاعتقاد على الحضارة الأوروبية الغربية التي تعيش ـ في رأيه ـ «أزمة صدق» ناتجة عن فصل العلم عن الأخلاق، و«أزمة قصد» ناتجة عن فصل العقل عن الغيب، بل إن هذا الاعتقاد قد كان له أيضاً أثر وخيم حتى على الحضارة الإسلامية العربية، حيث إن الاشتغال بالفلسفة ظلَّ مبعث الشبهات، ليس بسبب مخالفة بعض أهلها لضوابط المجال التداولي الإسلامي، أي القواعد العامة للحقيقة التي توجه الممارسة النظرية والعملية والتي تضبط العقيدة واللغة والمعرفة عند المسلمين فحسب، بل بسبب خوضهم في

مسائل معرفية لا يُصَدِّقُها عمل وليس من ورائها منفعة؛ وعلى هذا، فإن هذا المفكر المسلم المتجمل بالخلق الكريم يشترط في الفلسفة أن تكون علماً نافعاً، أي أن تكون معرفة من أجل العمل وحكمة هادية إلى مكارم الأخلاق.

● **طه**: لقد هيمن على الفلسفة تصوُّرٌ يدَّعي أصحابُه أن الفلسفة «نظر استدلالي»، بحيث لا نحتاج إلا إلى استخدام العقل النظري للوصول إلى الحقائق، سواء أكانت حقائق متعلقة بالكونيات أم بالغيبيات أم بالسلوكيات، لكن لو تأملنا هذا التصور، لوجدناه يخلُّ بمقتضى منطقي، وهو أن «النظر المجرد» لا يمكن أن يحكم إلا على المجرَّدات، وليس على «السلوكيات»، لأنه يحتاج إلى أن يتحقق بالخصائص السلوكية لكي يتمكن من الحكم عليها؛ وهذا يعني أنه لا بد للفلسفة من أن تكون مصحوبة بالعمل، بحيث لا تنفك عن التأثر والانفعال به حتى يَفتح فيها العمل آفاقاً جديدة لم تكن تخطر على بال الفيلسوف لَمّا كان نظره مجرداً ومستقلاً عن العمل؛ فما من شكٍّ أن العمل يُؤثّر في النظر، ويتجلى ذلك في أنه يكتسب، بفضل هذا التأثير، أبعاداً جديدة، وتنفتح فيه أبواب لتجديد المعرفة غير مسبوقة، وتظهر فيه مسالك استدلالية غاية في الدقة، بحيث يُنشِئ العمل استدلالات واستشكالات جديدة في النظر؛ فمتى ظلَّ النظر والعمل متلازمين لا ينفك أحدهما عن الآخر، بات من حق الفيلسوف أن يحكم على السلوكيات وعلى الغيبيات؛ أما في ما سوى ذلك، فيمكنه أن يكتفي بالنظر المجرد بصفة عامة؛ ولذلك، لا نستغرب أن العالم الإسلامي عندما تلقَّى الفلسفة سماها «**الحكمة**»، لأن

الحكمة مشروطة أساساً بالعمل، وهي ليست مجرَّد مرتبة يتأثر فيها النظر بالعمل تأثر الشيئين المتصلين أحدهما بالآخر، بل يصير فيها العمل هو الذي يتولى توجيه النظر ومدّه بأسباب الصلاح، وليس العكس.

□ م. ت.: لهذا كانت أحد تعريفات الفلسفة عند العرب قديماً هي أنها «كمال العلم لكمال العمل».

● **طه**: كذلك الأمر، استجابةً لمقتضى «الحكمة» الذي هو مفهوم راسخ في المصادر الأولى للتراث الإسلامي العربي.

□ م. ت.: عندما نقول إن الفلسفة الحق هي التي يرتبط فيها النظر بالعمل نعني بذلك الفلسفة التي يرتبط فيها العقل بالأخلاق؟

● **طه**: هذا عين الصواب؛ فليس العمل إلا جملة سلوكيات أو تصرُّفات تحتمل أن توصف إما بالحسن أو القبح، أي بالخير أو الشر، ومن هنا يكون دخولها في باب الأخلاق؛ وعلى هذا، فلا بد من أن تبقى الأفكار مقرونة بالأخلاق حتى تتحقق الفلسفة بمعنى «الحكمة» كما عرفها التراث الإسلامي؛ بل حتى بعض المدارس اليونانية (كالمدرسة الرواقية) كان تصورها للفلسفة تصوراً عملياً؛ ونحن اليوم أحوج ما نكون إلى استحضار هذا التصور العملي للفلسفة لأسباب موضوعية موجودة في واقعنا العربي والإسلامي؛ ذلك أننا نحتاج إلى إنشاء فلسفة تكون قادرة على التصدي لتحديات وإشكالات وعقبات مختلفة تحول دون استئناف عطائنا في مختلف المجالات، ولا يمكن أن يتحقق ذلك بواسطة الفكر المجرد وحده، بل لا بد من فكر

يكون قد انطبع بالعمل انطباعاً تامّاً وتشكَّل به تشكلاً كاملاً.

وبناءً على هذا، ينبغي لنا إعادة النظر في بعض المسلّمات المتداولة بصدد الأخلاق، لأن التصور الذي يسود في أوساطنا عن الفلسفة تصور نظري، وعلم الأخلاق نفسه يُعتبر مبحثاً نظرياً، بدليل تقلُّبه بين النظر المجرَّد في الأفعال الإنسانية، والنظر في اللغة التي تصاغ فيها هذه الأفعال ـ هذا النظر الذي عُرِف باسم «ما بعد الأخلاق» ـ [١]؛ وإحدى هذه المسلَّمات الشائعة هي «أن الأخلاق صفات كمالية، لا يضرُّ فَقْدها الإنسان في شيء، بل قد يستغنى عنها؛ إذ ليست ضرورية، بل هي بمنزلة ترف لا يضرنا عدم تحققه»؛ وليس الأمر كذلك، لأن الأخلاق صفات لا يختلُّ بفقدها نظام السلوك فقط، بل أيضاً نظام الحياة؛ فلو تصوَّرنا وجود مجتمع ما غير متمسِّك بالأخلاق ولا بالقيم التي تُسنِد هذه الأخلاق، لوجب أن نَعُدَّه، لا مجتمعاً فاسداً فحسب، بل مجتمعاً ميتاً، لأنه لا حياة بغير أخلاق.

وهناك مسلّمة ثانية لا تَقِلُّ عن الأولى بُطلاناً، وهي «أن الأخلاق صفات محدودة لا تُشكّل إلا جزءاً من السلوك الإنساني، بحيث توجد أفعال تستحق أن نَصِفَها بالأخلاق وأخرى لا نَصِفُها بهذا الوصف»؛ والصواب أن الأخلاق تشمل جميع أفعال الإنسان، كائنة ما كانت؛ ولا يخرج عن ذلك الفعل النظري نفسُه؛ فهو، الآخر، فعل خلقي، إذ إنه يقتضي، بموجب كوننا بشراً نسعى إلى حفظ حياتنا، أن

(١) المقابل الأجنبي: «Metaethics».

يجلب لنا مصلحة أو يدفع عنا مفسدة؛ وبهذا الاعتبار المصلحي الأصلي، يصبح الفعل النظري فعلاً خلقياً.

وهناك مسلَّمات غير ما ذكرناه تحتاج إلى المراجعة حتى يصبح مفهوم «الأخلاق» مفهوماً غير منفكٍّ عن مفهوم «النظر»، وتغدو الفلسفة جامعة للأمرين معاً.

□ م. ت.: كثير من هذه المسلّمات نقدتموها ضمناً في أحد أشهر كتبكم وهو كتاب: «**سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**»؛ والمسلّمة الشهيرة التي تناولتموها فيه بالنقد هي أن ما يحدد إنسانية الإنسان هو العقلانية، هذه المسلّمة منتشرة ليس في الغرب فقط، بل ربما تعمُّ كل الثقافات؛ الآن أنتم تنتقدون هذه المسلّمة على أساس مصادرة كبرى ينبني عليها هذا الكتاب، وقد توجتم النظر في هذا المبحث في [...] كتاب: **روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**؛ فبالنسبة إليكم ما يحدد إنسانية الإنسان هو الأخلاق وليس العقلانية.

● **طه**: هناك أدلة كثيرة على صحة هذا الذي ندَّعيه، وقد سُقت بعضها في كتبي؛ فما دامت جميع أفعال الإنسان ـ بما فيها أفعال العقل ـ أفعالاً خُلقية، فيلزم أن يكون العقل جزءاً من الأخلاق...

□ م. ت.: للتوضيح فقط، تقول إن قابلية الأفعال النظرية الفكرية للتقويم الخلقي هي ما يجعل العقل تابعاً لمجال الأخلاق.

● **طه**: نعم، يصبح العقل، بموجب هذا التقويم، تابعاً

لمجال الأخلاق؛ وثانياً، إن التصرفات التي تُعدُّ لاأخلاقية لا توصف بالضرورة بكونها تصرفات لاعقلانية، بل توصف بكونها تصرفات لاإنسانية؛ فحينما نقول: «هذا تصرف لاأخلاقي»، فإن المراد هو أنه تصرف لاإنساني، في حين عندما نقول: «هذا العمل تصرف لاعقلاني»، فلا يلزم من قولنا أنَّ هذا العمل تصرف لاإنساني. فعلى سبيل المثال، قد يأتي شخص ما بعمل من إبداع خياله، فيكون قد تصرَّف بشكل لاعقلاني، عِلماً بأن الخيال غير العقل؛ لكن لا يصح أن نقول إنه تصرَّف بشكل لاأخلاقي، لأن «اللاأخلاقية» تلزم عنها «اللاإنسانية»؛ بل كلما زاد الإنسان أخلاقية، اعتبرنا ذلك زيادة في إنسانيته، في حين لا نقول إن الإنسان كلما زاد في التقدم العقلي زادت، بالضرورة، إنسانيته، لأن العقلانية قد تضرُّ بالإنسانية، بل قد تنتفي الإنسانية متى أصبحت العقلانية مدمرة كما يشهد على ذلك تاريخ الإنسان الحديث؛ وعليه، فالصواب، إذاً هو أن نقول: «إن الإنسان، بقدر ما يزداد أخلاقية، يزداد إنسانية»، ولا نقول: «إن الإنسان، بقدر ما يزداد عقلانية، يزداد إنسانية».

□ م. ت.: تنبني على هذه المسلَّمة التي ذكرتم، وهي: «أن الأصل في الإنسانية هو الأخلاقية وليس العقلانية»، مسلّمة أخرى تناقضون فيها كثيراً من التراث الفلسفي، وهي الربط بين الأخلاق والدين؛ تقولون: «إنه لا أخلاق بدون دين»، ونحن نعرف أنه، على الأقل منذ «إيمانويل كانط»، ساد الاعتقاد بأن الأخلاق أساسها العقل.

● طه: أشكر لكم ذكرَكم لاسم «كانْط» في معرض

الحديث عن هذه المسألة. فهذا الفيلسوف الألماني، في الحقيقة، لم يَفعل إلا أن «عَلمَنَ» الأخلاق عندما فصلها عن الدين وأدخل عليها التعقيل، تحليلاً وتنظيراً؛ ولنضرب مثالين على ممارستنا اليوم لعلمنة الأخلاق على طريقة «كانط»؛ فمفهوم «التضامن» الذي نتمسك به في العمل الاجتماعي والإنساني مفهوم أخلاقي أصله ديني، إذ هو علمنة أو، إن شئتَ قلتَ، «عقلنة» لمعنى «الإحسان» عند المسيحيين ومعنى «التراحم» عند المسلمين؛ وكذلك مفهوم «المواطنة»، فالأصل فيه هو أنه علمنة لمعنى ديني، وهو «الأخوة» أو «المؤاخاة»؛ فما قام به «كانط» هو أنه فصل الأخلاق عن الدين رغم أنها موصولة به وصلاً تاماً، وقام بهذا الفصل ليستجيب لمقتضى «الحداثة» أو مقتضى «التنوير» الذي حدَّده في مبدئه الشهير: «فكِّر بنفسك، ولا تجعل لأحدٍ وصاية عليك»؛ فنحن هاهنا أمام استيلاء العقل المجرَّد على الأمور الخُلُقية وقطعها عن أصولها في الدين؛ فإذنْ يبقى أنَّ الأصل في الأخلاق هو النص الديني، ويرجع السبب في ذلك إلى أن القيم الأخلاقية ليست مُثُلاً تُجَرَّدُ من الوقائع الخارجية كما تُجرَّد الكليات من الجزئيات.

□ م. ت.: سبق أن تعرضنا للتفريق بين القيم الأخلاقية وبين الكليات والمجردات.

● طه: بل أقول ليست مُثُلاً موجودة في عالم آخر خارج هذا الواقع، وإنما هي معانٍ مشخَّصة مُودعة في روح الإنسان؛ ووظيفة الوحي هو أن يخبرنا بوجود هذه المعاني في

فطرتنا، ويرشدنا إلى كيفية التصرف وِفْقها؛ فلم ينزل الوحي إلينا لكي يخبرنا عما يستطيع العقل المجرّد أن يصل إليه من الحقائق الكونية باجتهاده ونظره، وإنما ليذكرنا بهذه الحقائق المعنوية التي فُطرنا عليها، والتي ينبغي أن يوافقها سلوكنا؛ فإذاً وظيفة الوحي ليست هي التعريف بالكونيات ـ وأسميها بالمُلْكيات ـ وإنما التعريف بالآيات ـ وأسميها بالملكوتيات ـ، فالقيم الأخلاقية هي آيات معنوية وُضعت في باطن الإنسان بإرادة الله سبحانه وتعالى.

□ م. ت.: على هذا الأساس، بما أن الرسول (ﷺ) قال: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»، السؤال المنطقي الذي ينبغي أن يُطرح هو أن الأخلاق كانت موجودة من قبل، والآن ما نشهده في الواقع العيني هو أن هنالك كثيراً ممَّن يتخلقون بالأخلاق الفاضلة ولا يؤمنون بالغيبيات، حتى إنهم لا يؤمنون بالله، بينما هنالك كثير ممن يتدينون بالأديان السماوية، ولنقل من المسلمين، ولا يتحلون بالأخلاق الفاضلة؟

● **طه**: هذا أمر نلاحظه بين أظهرنا، ولا يمكن لأحد إنكاره؛ فنحن نجد في واقعنا مسلمينَ لم يتحقق فيهم شرط الأخلاق المستمدة من دينهم، بينما نجد آخرين غير مسلمين تحقَّقوا بشرط الأخلاق، ولو أنهم فصلوها عن الدين؛ لكن هذا لا يعني أن القيم التي عمل بها هؤلاء ليست مأخوذة من الدين، وإنما تَمَّت علمنتها وعقلنتها، بل «أرْخنتها» كما يقال، لِتصبح صفات جزئية انتهي المحدَثُون بحصرها في مجال الحياة الخاصة للأفراد؛ وإني أعترض على هذه «الخوصصة»

للأخلاق بحجة قاطعة، وهي أن الأخلاق لا تختلف عن القانون الذي يُعدُّ شأناً عاماً، بل إن القانون في أصله إنما هو تقنين للأخلاق، إما تقنين للأخلاق القائمة وترتيب لها، وإما تقنين لأخلاق يُراد أن ينضبط بها المجتمع، مع التستر على أصلها الخُلقي، إذ صارت تُعدّ بمنزلة قواعد وضوابط تنظيمية؛ فواقع الأمر إذاً هو أن القانون إنما هو تشريع لقيم أخلاقية بعضها متحقّق وبعضها مرغوب في تحقُّقه؛ ولكن توجد قيم أخلاقية أخرى لم يوضع لها هذا التشريع القانوني، فظلت تُعتبر من باب الأخلاق المتعلّقة بالحياة الخاصة.

□ م. ت.: إذاً أنتم تنتقدون هذا الفصل الذي يمثل فصلاً مفصلياً ـ إن صحّ التعبير ـ في الحضارة الغربية بين القانون والأخلاق على أساس أنه يمكن الاستعاضة عن الأخلاق بالقانون المتعارف عليه، أنتم ترون أن هذا الفصل هو فصل لا معنى له؟

● طه: هذا الفصل باطل عندي، لأن الوقائع التي يوضع لها القانون هي وقائع خُلُقية.

□ م. ت.: تُقوّمون العلاقة إذاً تقويماً أخلاقياً.

● طه: ذلك أن ما أضافه القانون هو أنه أخضع بعض هذه الأخلاق للجزاء، بحيث يعاقب مخالفها، ولا يثاب فاعلها، لكن هناك وقائع أخلاقية لم يُدخلها المجتمع الغربي في باب الجزاء، فبقيت تحتفظ بصفتها الخلُقية؛ والدليل على ذلك أن مِمّا يعتبره المجتمع الغربي أخلاقاً خاصةً يعتبره

المجتمع المسلم من أحكام الدين، بمعنى أنها تخضع للقانون الفقهي؛ وهكذا، يكون العقل الغربي قد تصرَّف تصرفاً تعسفياً عندما انتقى بعض الأخلاق ووضع لها أحكاماً ملزمة، وترك أكثرها، بحجة أنها لا ترقى إلى رتبة القانون وتبقى خياراً خاصاً للأفراد.

□ **م. ت.**: مشكلة الفصل هذه موجودة في الحضارة الغربية في مجال آخر بالنسبة إليكم، لأنكم تقولون إن الحضارة الغربية تعيش «أزمة الصدق» بسبب فصلها بين العلم والأخلاق، وتعيش «أزمة القصد» بسبب فصلها بين العقل والغيب؛ ماذا تعنون عندما تقولون: «إن الأخلاق الإسلامية هي أخلاق كونية عميقة وحركية»؟

● **طه**: كنت دائماً أحرص على أن أنطلق في فكري من داخل المجال التداولي الإسلامي، فأنا لا أفكر خارجه، ولا أريد أن أفكر خارجه، بل إذا انتابني، ولو للحظات، الشعور بأنني أفكر بعيداً عن هذا المجال، سرعان ما أعود إليه وأغوص بكليتي فيه، لأستخرج ما يمكن استخراجه من الحقائق. لذلك، تراني أؤكد أن الأديان أو الشرائع السماوية يُكمّل بعضها بعضاً، وأن لكل دين زمناً خُلقياً خاصاً به يَفضُلُ الزمن الخلقي للدين الذي سبقه، لأنه يأتي بصفات وفضائل ومعانٍ جديدة يضيفها إلى ما سبق؛ فكما أن هناك تراكماً معرفياً، فهناك كذلك تراكم ديني، وحقيقته أنه تراكم أخلاقي وقيمي وروحي؛ وهذا هو السبب الذي يجعل الأخلاق الإسلامية أكمل قيمةً وأكثر حركة من سابقاتها، لأن الحركية

الموجودة في الأديان السابقة زادت مع الدين الإسلامي، وكذلك الكمالية الموجودة في القيم السابقة زادت أيضاً مع هذا الدين بموجب خاتميته وتتميمه لمكارم الأخلاق.

وما دام الإسلام ديناً جاء للناس كافة، فإننا نستطيع أن نخدم ونُسهم في الحضارة الكونية من هذه الزاوية الأخلاقية؛ فالقيم التي يحتضنها الإسلام قيم كونية يقبل بها البشر جميعاً، شريطةَ أن تُقدَّم وتُعرَض إلى الآخرين بالطرق نفسها التي يعرضون بها، هُم، قِيمَهم، وهي طرق استدلالية وحوارية، أي طرق تعتمد آليات الاستشكال الفلسفي والاستدلال المنطقي المعروف في مجال الفكر بصفة عامة.

الفصل الخامس

من مراتب الترجمة
إلى هَمّ الإبداع في الترجمة

□ م. ت.: من أشهر ما عُرف به المفكر طه عبد الرحمن ترجمته للكوجيتو الديكارتي بعبارة «انظُرْ تجدْ»، لأنه يَعدُّ العبارة الشائعة: «أنا أفكر، إذاً أنا موجود» مجرد ترجمة حرفية سقيمة؛ ويُقسِّم «رئيس منتدى الحكمة للمفكرين والباحثين» الترجمة الفلسفية إلى مراتب ثلاث هي: **«الترجمة التحصيلية»**، أي الترجمة الحرفية التي تغلبها ألفاظ النص الأصلي على أمرها؛ و**«الترجمة التوصيلية»**، أي التي تفي بغرض الأمانة المضمونية؛ ثم **«الترجمة التأصيلية»**، أي الترجمة الإبداعية التي تتوخى التصرف في نقل النص الأصلي بما يتلاءم مع عبقرية اللغة المنقول إليها، حتى لكأنَّها تنفي بتأصيليتها عملية النقل فتقع من نفس القارئ العربي موقع الأصل، ذلك أن طه عبد الرحمن، الذي يعدُّ الترجمة بمثابة السؤال المصيري للفلسفة العربية، ينعى على الترجمة الفلسفية العربية تحصيليتها التي توقعها في الإخلال بمقتضيات المجال التداولي العربي؛ ولا يقتصر هذا العيب المتمثل في انتهاك المتعارف عليه من طرائق البيان العربي على الترجمات الحديثة، بل إنه يشمل معظم الترجمات القديمة؛ ولا يكاد يستثني طه عبد الرحمن من هذا القصور سوى ابن رشد الذي كان بينه وبين ابن طفيل حديث مشهور عن معالجة سُقْم الترجمات أو ما سماه بـ «رفع قلق العبارة الفلسفية»، غير أن طه عبد الرحمن لا يعترف لابن

رشد بالإتقان إلا في مجال «الترجمة التوصيلية» التي بلغت حدّ الشرح الوافي لنصوص أرسطو. أما ما ينسبه معظم المفكرين العرب والغربيين لابن رشد من التفرد، فإن طه عبد الرحمن ينكره ويفنِّده بكثير من الحجج المنطقية والتاريخية؛ وبهذا، يكون هو وأبو يعرب المرزوقي المفكرَيْن الوحيدَين تقريباً الخارجين على الإجماع الرُّشدي السائد؛ إن طه عبد الرحمن الذي يمثل الإبداعُ لديه همّاً يبلغ حدّ الهوس يُقوِّم إنتاج ابن رشد بمقياس الإبداع، فيرى أن ازدواجية ابن رشد في الفلسفة والفقه لم تُثمر إبداعاً في أي من المجالين، فلا هو أبدع في مجال الفلسفة من طريق الفقه على غرار الشاطبي، ولا هو أبدع في مجال علم الأصول من باب المنطق على غرار الغزالي.

● طه: حقاً، لقد بلغ هَمُّ الإبداع عندي حدّ الهوس؛ ونحن كأمة أوْلى بهذا الهوس من غيرنا، لأنه دليل على الصحة، فلو أصبحنا مهمومين بالإبداع لأصبحنا أحياء، لكننا ـ وا أسفاه! ـ نحن الآن كالأموات، وإلا فأموات، ولكي نحيا لا مفرّ لنا من ولوج باب الإبداع؛ فما هو الإبداع كما أتصوَّره؟

حدُّ الإبداع أنه اختراع أو ابتكار على غير مثال سابق، أي أنك تخترع شيئاً لم تُقلّد فيه أحداً؛ وهناك جانب آخر في الإبداع وقع إغفاله، وهو أن الإبداع يتضمن معنى زائداً على الابتكار وهو «الجمال»، فقولك: «هذا عمل بديع» يعني أنه بلغ النهاية في الجمال؛ وعليه، فالمبدِع هو الذي ينشئ الأشياء وقد تحقَّق فيها معنى الجمال؛ فلا يكون المبدِع مبدعاً بحق، حتى ينشئ الأشياء إنشاءً جمالياً، لذلك كان «البديع» اسماً من أسماء الله الحسنى كما في الآية الكريمة: ﴿**بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ**﴾ [البقرة: ١١٧]؛

وفي تقديري لا يمكن أن نحقق الابتكار الذي يخرج بنا إلى التحديث النافع، حتى تقوم بيننا وبين ما نبدعه أو نبتكره علاقة جمالية أو تعامل جمالي، أي أن يتحول مفهوم «التحديث» نفسه إلى قيمة جمالية في أنفسنا وفي الأفق من حولنا حتى نستطيع أن نأتي بإبداعات تناسب هذه القيمة؛ فكيف نتصوَّر الإبداع مع وجود الترجمة، خصوصاً إذا تكلمنا عن الترجمة العربية الفلسفية التي خلت من هذا الجمال كلياً، وربما فاق قبحها كل تصور.

□ م. ت.: الترجمة القديمة أم الحديثة؟

● طه: الترجمة القديمة باستثناءات جزئية جداً، كترجمات حنين بن إسحاق. وأيضاً أغلب الترجمات الحديثة؛ فالترجمة الفلسفية العربية وقعت في التقليد، مُخلَّة بمقتضى الإبداع من جهتين، إذ لا ابتكار فيها ولا جمال؛ وهذا هو بالذات السبب الذي جعل الشروح تتسلسل ولا تنتهي، وليس ذلك لعمق الأفكار وجدتها، وإنما لركاكة العبارة التي تجعل الأفكار مُستغلقة على الأذهان فيتعاطى الشرَّاح الواحد تلو الآخر رفع ذلك الاستغلاق، كل على قدره.

□ م. ت.: سبق لكم تأكيد رأي طريف يتعلق بسبب اندحار الفلسفة في الحضارة العربية الإسلامية. قلتم: إن أسباب ذلك ليست سياسية مثل ما يُقال عادة، وإنما ترجع إلى الإخلال بمقتضيات المنطق والاستعمال التداولي للغة العربية وللبيان العربي، أي «قلق العبارة» مثلما يقال الآن عن العبارة إن فيها ركاكة.

● طه: هذا الموقف ما زلتُ ثابتاً عليه، وأنا أشك فيما يقال

من أن الفلاسفة قد اضطُهدوا وأنهم تعرضوا لمحنٍ ومنعوا من إبداء أفكارهم بسبب جرأتها وجدتها وشذوذها عن المجتمع الإسلامي؛ فحقيقة الأمر أن الشذوذ لم يكن في جدة الأفكار، بل كان شذوذاً في العبارة لركاكتها، لأنها لم تكن تستجيب لمقتضى التعبير العربي؛ أما كون أفكارهم بلغت من العمق والجرأة بحيث إن المجتمع الإسلامي لم يستطع أن يتقبلها منهم وعَرَّضهم لِما زُعِم أنهم تعرضوا له، فهذا غير صحيح؛ فالخطاب الصوفي هو أكثر عمقاً وأقوى جرأةً حتى على العقيدة وعلى الفقه من حيث فهم عموم الناس لهما، فلماذا لم يحاصَر أهله كما هو حال الفلاسفة، بل كان تأثيرهم قوياً جداً؛ ويرجع أحد أسباب هذا التأثير إلى أن الصوفية استطاعوا أن يستثمروا اللغة العربية استثماراً بليغاً ويوظفوا مختلف إمكانات التعبير الموجودة في اللغة العربية لينفذوا إلى سمع المتلقي وفكره وقلبه.

□ **م. ت.**: المطلوب إذاً أن نصل وصلاً واضحاً بين مقتضى الإبداع فكرياً وحضارياً بصفة عامة، ومقتضى الإتقان في الترجمة من الناحية الجمالية؛ أنتم ترون أن من أسباب ضعف الفلسفة العربية قديماً وحديثاً ضعف الترجمة، ولذلك في نظريتكم المتكاملة التي وضعتموها عن الترجمة تحصرون كل تاريخ الترجمة العربية للفلسفة في مستوى ما تسمونه بـ «الترجمة التحصيلية».

● **طه**: أقصد بـ «الترجمة التحصيلية» مسايرة النص الأصلي حرفاً حرفاً حتى ولو ترتَّب على ذلك عدم فهم النص المترجَم؛ ولا ننسى أن المترجمين لم يكونوا عرباً ولا حتى مسلمين، بل كانوا على ملل ونحل أخرى، ولم يكونوا يتقنون اللغة العربية إلا

القليل الأقل منهم؛ والمفروض أن الترجمة لمَّا تُقدَّم إلى الآخر ينبغي أن تراعِي المقتضيات العقدية واللغوية والمعرفية للآخر، حتى يَقدر على استيعابها، أو على الأقل تُفتح السبل لفهمها داخل المجال التداولي المنقول إليه؛ أما هؤلاء المترجمون للفلسفة، فكانوا يُغلقون هذه السبل بوضعهم لترجمات تحاذي النصوص الأصلية حرفاً بحرف، غير مكترثين بهذه المقتضيات التداولية؛ وكانت نتيجة ذلك في النهاية هي أن المضمون الفلسفي لا يُفهَم ويبقى مستغلَقاً بشكل كلي، فيتردّد المتلقي في اقتحام هذه النصوص، بل قد يستهجنها إلى حد أنه، إما أن يتخلى عنها بالمرة أو ينسب إلى الفلسفة من الشبهات ما يُحتاط منه.

فهذا ابن سينا، على سبيل المثال، قرأ كتاب **الميتافيزيقا** لأرسطو أربعين مرة لكي يفهمه؛ والوعورة التي واجهته لم تأتِ من كون فكر أرسطو بعيدَ الأغوار حتى استغلق على الأفهام، بل أتت من العبارة التي نُقل بها نص الكتاب والتي لم تراعِ القوانين البيانية والجمالية للغة العربية؛ فأدَّى هذا التعسفُ الذي مُورس على اللغة المنقول إليها إلى استغلاق النص، لذلك اضطرّ ابن سينا أن يكرر القراءة أربعين مرة، حتى إنه قال عن نفسه إنه تَصَدَّق لَمّا فهم الكتاب.

وقد حاول أحد فلاسفة الإسلام أن يرفع هذه الركاكة عن العبارة الفلسفية العربية، ويعيد صياغة المترجمات بلغة تجنبت إلى حد ما «قلق العبارة»، وسماها بـ «الشروح»، وهو أبو الوليد ابن رشد؛ غير أني لا أعتبر ما أنجزه هذا الرجل شروحاً بقدر ما أعتبره «إعادة ترجمات» ولو أنه لم يكن يترجم من النص الأصلي، لأنه لم يكن يعرف اليونانية ولا السريانية، وإنما كان

يعيد صياغة الترجمات الموجودة بين يديه، مقارناً بعضها ببعض، وواضعاً لمضامينها ومعانيها تعابير وتراكيب يقبلها ظاهر البيان العربي ولو أنه لم يُوفَّق في غير ما موضع.

□ م. ت.: بلوغاً إلى مستوى «الترجمة التوصيلية»، لأن نظريتكم ثلاثية تقوم على المراتب التالية: «الترجمة التحصيلية» وهي الدرجة الصفر في الترجمة والتي لا تُرتضَى كترجمة حتى في النصوص البسيطة القانونية والصحافية منها؛ و«الترجمة التوصيلية» التي تُعطي الأسبقية لنقل المعاني؛ ثم «الترجمة التأصيلية» التي سيأتي الكلام عليها فيما بعد.

● طه: لقد أصبتم عندما أشرتم إلى أن قصد ابن رشد كان هو تحقيق «ترجمة توصيلية»، أي أنه بَلَّغ المضمون بدون تصرف، ما عدا التصرف في بعض الألفاظ؛ وهذا يعني أنه كان يحرص على حفظ المضمون إلى حد تقديسه، ويسعى إلى نقله بحذافيره؛ ومع أنه ارتقى بالنقل رتبة أعلى من رتبة المترجمين التحصيليين، فإن شدة تَمسُّكه بأداء المضمون على وجهه في المترجمات كما لو كان وحياً منزلاً، جعل منه متفلسفاً مقلداً ليس فوقه مقلد.

□ م. ت.: هنا استوقفكم، لأن الأمر يحتاج إلى بعض التوضيح؛ الشائع بين أغلب المفكرين العرب، إن لم نقل كلهم، أنهم يعتبرون أنفسهم رُشديين؛ أنتم تقولون قولاً غير مسبوق نوعاً ما، فلا بد من التوضيح. ابن رشد بالنسبة لكم مقلد، طبعاً أنتم هنا لا تتحدثون فقط عن مسألة الترجمة، بل تتحدثون. . .

● طه: أتحدث عن المضمون، فابن رشد قصد الخروج

من التقليد الحرفي للنص الفلسفي، ولكنه وقع في التقليد المضموني للأصل...

□ م. ت.: بسبب إجلاله البالغ لأرسطو.

● **طه**: نعم، هذا هو المقصود بالضبط؛ وموقفي هذا هو استثناء مقارنةً بما يقوله أغلب الكتاب والمؤلفين...

□ م. ت.: لأنك لست رُشدياً.

● **طه**: لقد تحمّلت الكثير من الأذى بخصوص هذا الأمر واتُّهمت بما اتهمت به، ولكن لدي أدلة قوية ومقنعة على صحة ما أدّعي؛ أقدِّر في الرجل قدرته العقلية، فقد استطاع أن يتمثل نصوصاً أجنبية، وخصوصاً نصوصَ «أرسطو»، تَمثلاً ربما لم يبلغه غيره ممن سبقوه؛ ومع ذلك، فلَمّا قابلت نصوصاً لابن رشد بالنصوص اليونانية في لغتها الأصلية، وجدت فيها أخطاء في الفهم غير قليلة، وأنا على يقين أن الباحثين الذين يتعصَّبون لابن رشد ولا يعرفون اليونانية بالقدر الذي يُمكّنهم من مقابلة شروح ابن رشد بالنصوص اليونانية ليس بوسعهم قط أن يتبينوا تلك الأخطاء الفلسفية؛ فلا مَحيد عن تعلُّم اليونانية لمعرفة مدى وفاء ابن رشد بمقاصد النص اليوناني.

ولقد بقي ابن رشد مقلداً، حتى في كتبه التي يعتبر أتباعه أنه كان مبدعاً فيها مثل كتاب **تهافت التهافت**؛ ففي هذا الكتاب، لا يزيد عن كونه يدافع عن أهل التقليد من الفلاسفة ضد الغزالي، ويرى أنه لا بد من أن نأخذ بكلام «أرسطو»

ونكتفي بتقليد مضمونه؛ وقد يقال الشيء نفسه بالنسبة لكتابه **كشف الأدلة**، فهو يدافع فيه عن هذا التقليد ضد المتكلمين، وفي كتابه **فصل المقال** يدافع عن هذا التقليد ضد الفقهاء؛ فالرجل أُشبع قلبه بتقليد أرسطو، حتى قال ابن سبعين: لو أن أرسطو قال: «الإنسان قائم وقاعد في نفس الوقت، لقال ابن رشد بذلك»، بمعنى أن «أرسطو» لو خرج عن مبدإ عدم التناقض، لتبعه ابن رشد في ذلك. لذلك، أقول عن ابن رشد إنه فيلسوف غربي بلسان عربي، قدَّم الفلسفة الأرسطية للعالم الغربي صافيةً مخلصةً من كل شائبة إسلامية؛ فقد تحمَّل عناء إنجاز مشروع تنقية الفلسفة من كل الإضافات والتصرفات والاجتهادات التي قام بها فلاسفة الإسلام الذين سبقوه، حتى إن الغربيين وجدوا في ابن رشد من كفاهم مؤونة القيام بهذه المهمة التي خلَّصتهم من التأثير الإسلامي.

□ **م. ت.**: لكي تكون الصورة أوسع، ربما أيضاً لأنه زمنياً أتى في القرون الوسطى، فقد توفي ابن رشد في آخر القرن الثاني عشر ١١٩٨م، لذلك احتُفل قبل سنوات بالمئوية الثامنة لوفاته. عندما بدأت حركة النهضة الأوروبية وكانت تحتاج إلى مَنْ يصلها بأرسطو، لم يكن تراث أرسطو متوفراً لديهم...

● **طه**: صحيح، لقد أحسن وصلهم بأرسطو، لأنه محا كلَّ أثر إسلامي في فلسفته؛ إذ كان يرى أن التأثير الإسلامي في الفلسفة يحوِّلها إلى سفسطة، حتى إنه كان يسمي المتكلمين بـ «السفسطائيين».

□ م. ت.: يُفترَض في كونه فقيهاً أن يساعده ذلك على أن يكون مبدعاً في الفلسفة من وجه الفقه، ومبدعاً في الفقه من وجه الفلسفة، وهذا قد أتى به مثلاً الشاطبي...

● طه: قطعاً لا، لم يكن فيلسوفاً فقيهاً، ولا كان فقيهاً فيلسوفاً؛ فلم يستثمر فقهه في إنشاء فلسفة، ولا استثمر الفلسفة في باب الفقه إلا بعض الفضائل اليونانية التي ذكرها في كتاب **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، والتي كاد أن يَعُمَّ أثرها التراث الإسلامي، وهي الفضائل الأربع: «العفة» و«العدل» و«الشجاعة» و«السخاء» التي استبدلها مكان «الحكمة».

□ م. ت.: أنا أسأل وألحُّ أيضاً في السؤال للتوضيح؛ إذاً موقفكم ليس مجرد رد فعل على التصنيف الشهير الذي قام به «إرنست رينان» في أحد أشهر كتبه؛ حيث اعتبر أن ابن رشد ـ وسأقول هناك من ينظمون الدعاية نوعاً ما لابن رشد على هذا الأساس ـ ربما يمثل الاستثناء الوحيد في الحضارة العربية الإسلامية التي كان يسميها بـ «العقلية السامية البليدة» وغير القادرة على التجريد. موقفكم ليس رد فعل على هذا التصنيف؟

● طه: لا أبداً، لا علاقة لي بـ «إرنست رينان»، فقد انطلقت في قراءتي لمؤلفات ابن رشد انطلاقة لغوية ومنطقية لا تاريخية ولا دينية، وكنت أحلِّل نصوصه وأقارن بينها وبين الأصول اليونانية.

فحسبنا أن ننظر في مقالة «الدال» في كتاب **ما بعد الطبيعة** التي يُعرِّف فيها «أرسطو» جملة من الألفاظ والمصطلحات، حتى نتبين مدى تشدُّد ابن رشد في حفظ معانيها حتى ولو

خالفت معاني المقابلات العربية؛ فمثلاً، بالنسبة لكلمة «أَرْكِي» التي تصدّرت هذه المقالة، يذكر ابن رشد مقابلها العربي، وهو «المبدأ»، ثم يسند إليه كل المدلولات التي يُستعمل فيها هذا اللفظ في اليونانية كما أحصاها «أرسطو»، سواء منها اللغوية أو الاصطلاحية وضرب عليها أمثلة؛ نجد من بين هذه الأمثلة المستعملة مثال «الولايات» أو «الهيئات الحاكمة»، فيجعل ابن رشد لفظ «المبدأ» العربي حاملاً، هو الآخر، لنفس المعاني والأمثلة؛ ثم هناك أمر آخر أدهى يجعلني أقف من ابن رشد موقف «الخصم»، وهو أنه أول من أحدث «العَلمانية المعرفية»؛ وأقصد بذلك قيامه بالفصل بين خطاب الشرع وخطاب الحكمة (أي المعرفة الفلسفية)، فهو أوّل من حقق هذا الفصل واستفاد منه «اللاتينيون» في أوروبا فيما بعد لتمرير مواقفهم ولفرض رؤاهم على السلطات الكنسية.

□ م. ت.: إذاً رأيكم في ابن رشد يندرج في إطار فلسفي معرفي ومنطقي بحكم ممارستكم للمنطق والفلسفة، ويندرج في إطار نظريتكم المتكاملة للترجمة التي تنقسم إلى ثلاثة مستويات؛ وترون أن ابن رشد لم يصل إلى مستوى الترجمة التي تنادون بها أنتم وتعتبرون أنها هي الترجمة الوحيدة المبدعة، وهي «الترجمة التأصيلية». لكم ترجمة شهيرة جداً أصبحتم معروفين بها وهي مثال من الأمثلة على هذه الترجمة التي تسمونها التأصيلية، وهي الترجمة الإبداعية للكوجيتو الشهير: «أنا أفكر فأنا موجود»، أنتم ترجمتموه: «انظرْ تجد». أود منكم توضيح أسباب اتخاذكم هذه الترجمة دون غيرها، خاصّةً أنّ نظريتكم في الترجمة تندرج في إطار غاية أوسع وأبعد

وهي ما تسمونه بـ «إقدار العربي على التفلسف»، أي إكساب المواطن العربي القدرة على أن يتصرف في النص الفلسفي.

● طه: لم أضع ترجمة «الكوجيتو» للوهلة الأولى، بل حرّرت ما ينيف عن ثمانين صفحة لتبرير اختياري لهذا المفهوم أو ذاك في المقابل الذي وضعته، فوضَّحت لماذا اخترت استعمال لفظ «نظر» بدل «فكَّر»، ولماذا اخترت مفهوم «الوجود» بهذا المعنى، ولماذا استعملت صيغة الخطاب ولم أستعمل صيغة المتكلم.

وقدَّمتُ لذلك كله بنقد مطوَّل للترجمة المتداولة: «أنا أفكر، فإذاً أنا موجود»، وبيَّنت أن ما نستنتجه منطقياً من هذا المقابل العربي من لوازمَ ونتائجَ لا نجده على مستوى الأصل الأجنبي؛ فمثلاً، الذي يقول: «أنا أفكر»، يُركّز على «وجود الذات»، بينما، في الأصل اللاتيني أو الأصل الفرنسي، جاء التركيز، في الجزء الأول منه، على «فعل التفكير»، وليس على «وجود الذات»، لأن هذا الوجود تَم استنتاجه في الجزء الثاني؛ وهكذا، فإن مراد «ديكارت» هو: «أن التفكير يوصّل إلى وجود الذات التي تُفكّر»، في حين أن الترجمة العربية تضع الذات في المنطلق، مسلِّمةً بها؛ وبهذا، تصادر على المطلوب؛ الحق أن هناك أخطاء كثيرة في هذه الترجمة التي ترسَّخ استعمالها، وبالتالي نحتاج إلى تلافي هذه الأخطاء في أي نقل عربي لمقولة «ديكارت»؛ من هنا وضعت عبارة: «انظُرْ تجد»، وتوصَّلت إليها بمقتضيات وقواعد محددة، ولا يمكنني في هذه الدقائق أن أبسط الكلام فيها؛ ومما سرني أنه، بعد وضعي لهذه الترجمة الخاصة وبعد صدور كتابي،

جاءني من يحمل إليّ كتاباً فيه قصائد شعرية ويلفت انتباهي إلى تضمّنه بيتاً وردت فيه العبارة التي وضعت بعينها، وهو:

يـا تـائـهـا فـي مَـهـمَـهٍ عـن سـرِّه
انظر تجد فيك الوجود بأسره[1].

□ م. ت.: هذا بيت صوفي قديم..

● طه: قد يكون بيتاً صوفياً قديماً، لكني فوجئت به، لأنه يشكّل، بالنسبة لي، دليلاً قوياً على أني أصبت في ترجمتي لـ «الكوجيتو» من وجهين: أولهما أني اخترت العبارة التي لها أصل تداولي، بدليل اشتراكي في استعمالها مع غيري من غير سابق قصد ولا سابق اتصال؛ والثاني أن هذه العبارة تفتح باب الإبداع بما يزيد عن أصلها اللاتيني أو الفرنسي؛ فواضع «الكوجيتو» أراد، أصلاً، إثبات «وجود الذات»، ثم استنتاج «وجود الله» و«وجود العالم» من هذا الإثبات الأول؛ في حين المقابل الذي وضعته ـ أي «انظُر تجد» ـ يفتح الطريق لإثبات من نفس الرتبة لهذه الموجودات الثلاثة، بحيث يمكن أن نقول: «انظُرْ تجد نفسك» و«انظُرْ تجد الله» و«انظُرْ تجد العالم»، أي نحن أمام عبارة نستطيع أن نستنتج منها أدلة ديكارت الثلاثة المعروفة بالسوية، ويبقى الباب مفتوحاً لترتيب هذه الأدلة بحسب اعتبارات أخرى للمتفلسف، كأن يختار أن يقدم إثبات وجود الله، باعتباره الأصل الذي يتفرع منه الإثباتان الآخران، وهكذا.

---

(١) كتاب ابن عجيبة: **تقييدان في وحدة الوجود**، تحقيق جان لويس ميشون (مراكش، المغرب: دار القبة الزرقاء، ١٩٩٨)، ص ١٥. ويعني لفظ: «مَهمَهٍ» صحراء.

الفصل السادس

من روح الحداثة إلى الحداثة الإسلامية

□ م. ت.: رغم أنَّ المفكر المغربي طه عبد الرحمن يعارض الرأي السائد القائل بأن الأخذ بالتراث لا ينتج عنه إلا التقليد والعجز عن التجديد، ورغم أنه يرى أن العمل بقيم الماضي المنتِجة أوْلى من العمل بقيم الحاضر التي لا تنتج، فإنه يحمل على التقليد أياً كان مأتاه، سواء أكان سلفياً أم حداثياً. ذلك أنه يرى أن عيب التقليد ليس حكراً على السلفيين، بل إن التقليد أشنع لدى الحداثيين، لأنه إذا كان أولئك يقلدون المتقدمين وينقلون تراث قومهم، فإن هؤلاء يقلدون المتأخرين وينقلون تراث غيرهم، رغم اعتقادهم بأن الحداثة والتقليد ضدان لا يجتمعان؛ ويرجع السبب في ذلك إلى أن محاولات التحديث التي عرفها الواقع العربي قامت على تصور زمني للحداثة، فآلت إلى مجرد نقل لواقع الحداثة في صورتها الشائعة في الغرب على أساس أن التقدم العربي يقتضي اللحاق بالركب الغربي؛ ولكن طه عبد الرحمن يرى أن شرط التحرر من هذه الحداثة المقلِّدة وتحقيق الحداثة المبدعة هو الخروج من ضيق «حداثة الزمان» إلى سَعة «حداثة القيم»، أي الخروج من «واقع الحداثة» في تطبيقاتها الغربية المشهودة إلى «روح الحداثة» في قيمها الإنسانية ذات الاحتمالات التطبيقية اللامحدودة. ولهذا أصبح من أقواله

الشهيرة «ألا إنه لا يكون لنا من الحداثة والمعاصرة إلا ما لنا من القدرة على الإبداع والمبادرة»[1]، وذلك تأكيداً على تساوي جميع الأمم الحضارية في الانتساب إلى روح الحداثة متى ما أخذت بمبادئها الثلاثة وهي: «الرشد» و«النقد» و«الشمول».

● طه: إن ما نشاهده في واقعنا العربي هو نقل للحداثة الموجودة في الواقع الغربي، شأن هذا النقل شأن الترجمة التي تكلمتُ عنها سابقاً، وهو نقل ليس فيه ابتكار ولا جمال. فكيف نتصرف مع هذا الواقع وكيف نصبح لاناقلين للحداثة بل مبدعين لها؟

يجب التفريق - في نظري - بين واقع الأشياء وروحها، والروح هي مجموعة القيم والمبادئ التي يكون الواقع تجسيداً وتطبيقاً لها؛ وعليه، يجب علينا أن نبحث عن الحداثة كقيم لا عن الحداثة كواقع، واقع الحداثة قائم لا ننكره ونتصل به ونقلده وننقل عنه وما إلى ذلك؛ ولكن ليس تقليد هذا الواقع هو الذي سوف يدخلنا إلى الحداثة المرجوة، فلا بد من أن نبحث عن هذه المبادئ والقيم التي يُعدُّ الواقع تحقيقاً لها؛ وإذا فحصنا ما يقوله الكُتَّاب عن الحداثة، وجدنا أنهم وضعوا لها تعريفات كثيرة، حتى أضحت مفهوماً مبتذلاً؛ فكيف نجدد النظر في هذا المفهوم

(١) طه عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١١)، ص ٣٣.

المبتذل، حتى نخرجه من هذا الابتذال، ونجعل منه مفهوماً منتجاً؟ هذا هو السبب الذي دفعني إلى عدم نقل المبادئ التي تُعرَّف بها الحداثة عادة، مثل «مبدإ العقلانية» و«مبدإ العلمانية» و«مبدإ الفردانية» و«مبدإ الذاتية» وما شابه ذلك؛ لذا، سعيتُ إلى أن أحدد الروح الخاصة التي يكون واقع الحداثة تطبيقاً لها؛ وقد حددتها في مبادئ أساسية ثلاثة يسلّم بها الحداثيون أنفسهم، وهي كالتالي:

ـ **المبدأ الأول**: هو «مبدأ الرشد»، ونصه: «لا تقبل وصاية أحد على تفكيرك»؛ فهذا المبدأ يتفق مع الحداثة ومع التصور التداولي الإسلامي؛ فمفهوم الرشد أساسي للخروج من حالة القصور إلى حالة النضج، والقصور هو التبعية للآخرين؛ والذين يأخذون بواقع الحداثة الغربية من أبناء الأمة لم يحققوا مبدأ الرشد على الإطلاق، لأنهم ظلوا قاصرين ومقلدين لغيرهم؛ فإذاً لا تتحقق فيهم الحداثة، بل حداثتهم مقلدة، ولا رشد مع التقليد.

ـ **المبدأ الثاني**: هو «مبدأ النقد»؛ على خلاف ما هو مسلَّم به اخترت أن أقول: «مبدأ النقد»، ولم أقل «مبدأ العقل»، ذلك أن النقد شامل للعقل ولغيره؛ فقد يحصل النقد بواسطة «الخبر النقلي» وليس بواسطة «الدليل العقلي»، مما يجعل «مبدأ النقد» هو المبدأ الأعم؛ ومعلوم أن «كانط» اعتبر النقد أساسياً، ولو أنه يَحصره في الاستدلال العقلي، وكان علماء المسلمين يسمونه «مبدأ الاعتراض»، وانتشر الأخذ به في المجال التداولي الإسلامي؛ فالاعتراض حق راسخ من

حقوق المتلقي، إذ يجوز له أن يعترض على كل رأي يصل إليه، حتى يقيم صاحب هذا الرأي الأدلة التي تثبت صحته.

□ **م. ت.**: النقد هو ما نسميه في اللغة المستعملة بالفكر النقدي، أي القدرة على مراجعة كل شيء.

● **طه**: يفترض الفكر النقدي أن تكون لك القدرة على الاعتراض على ذاتك وغيرك وعلى الأشياء من حولك، فالاعتراض ليس محدوداً بل هو شاملٌ وواسع.

ـ **المبدأ الثالث**: هو «مبدأ الشمول»؛ مما تتصف به الحداثة أنها تنتشر في المجتمعات والمجالات كلها، ولا يمكن حصرها في مجتمع مخصوص ولا مجال مخصوص.

وتأكد لي أن هذه المبادئ هي الأساس الذي تنبني عليه روح الحداثة، والذي ينبغي أن نقيم عليه واقعنا الحداثي الإسلامي؛ فيتعيّن أن نلتزم بمقتضيات كل مبدإ من هذه المبادئ، رشداً ونقداً وشمولاً، ونبني حداثتنا عليها حتى ولو تعارضت مسلمات التطبيق في مجالنا، أي المسلمات التداولية التي تندرج هذه المبادئ الحداثية في سياقها مع مسلّمات التطبيق عند الغرب؛ فمثلاً، لو فرضنا أن مجالنا التداولي يأخذ بـ «الجمعانية» أو بـ «الاتصال بين العقل والدين» أو «الاتصال بين الدين والسياسة»، وأن المجال التداولي للغرب، على العكس من ذلك، يأخذ بـ «الفردانية»، أو «الفصل بين العقل والدين» أو «الفصل بين الدين والسياسة»، فلن نَقِلَّ عنهم حداثة، متى التزامنا بروحها المحدَّدة في المبادئ الثلاثة المذكورة، لأن الحداثة تقتضي الإبداع، انطلاقاً من

مجالنا التداولي، وليس نَقْل حداثة الغير بسياقها التداولي.

□ م. ت.: ليس بواقع الحداثة كما هو؟

● طه: الالتزام بروح الحداثة، وليس بواقعها أو تطبيقها؛ فهذه الروح هي التي تخرجنا مما أسميه بـ «الحداثة المقلِّدة» التي تقوم على أخذ الواقع الغربي وإسقاطه على واقعنا دون مراعاة الفارق التداولي، لأن الروح لها تطبيقات لامتناهية، وهذا التعدد في التطبيقات حقيقة لا يمكن جحدها؛ فالحداثة الغربية نفسها حداثات: فالحداثة الألمانية غير الحداثة الإنجليزية فكرياً، والحداثة الفلسفية الفرنسية تختلف عن الحداثة الفلسفية «الأنجلوسكسونية». . . . وهكذا.

□ م. ت.: وحتى سياسياً أيضاً.

● طه: أضِفْ إلى ذلك مجال السياسة، وأنتم أدرى به؛ وكذلك الحداثة اليابانية الصناعية مختلفة عن غيرها، وكذلك الحداثة الهندية؛ فهناك تشكيلات لهذه الروح وتطبيقات متعددة في عالمنا.

□ م. ت.: بهذا تتجاوز الإشكالية التقليدية للأصالة والمعاصرة، لأنكم تقولون: إن هنالك قيماً في الماضي منتِجة، وتوجد قيم في الحاضر غير منتجة؛ فالأوْلى لنا أن نعمل بالقيم المنتجة، سواء أكانت من الماضي أم من الحاضر.

● طه: ليست الحداثة إلا روح العصر، وهذا يعني أن تتوفَّر لديك إرادة مسايرة مقتضيات عصرك، أي تريد أن تكون مندمجاً في زمانك، لا في زمان غيرك؛ وفعل الحداثة كفعل

تاريخي لا يمكن أن نحدده في فترة معينة، بل إن له جذوراً في الماضي وامتدادات في المستقبل، وهذه نقطة في غاية الأهمية.

ذلك أن روح الحداثة تكمن في أن يكون الإنسان حاضراً في عصره، ويكون مبدعاً في زمانه بالمعنى الذي ذكرت، أي أن يكون مبتكراً ابتكاراً يحقق قيماً جمالية؛ ولا أُجانب الصواب إن قلت إن الحداثة واجب عيني بالمعنى الإبداعي الذي حددت: أي أنها «إنشاء» و«جمال»؛ وربما يقول بعضهم معترضاً: «الحداثة ليست مسألة جمالية»، وجوابي هو أن الحداثة هي أن تنشئ من عندك الجديد وتولِّده، وتأتي بما يندهش له غيرك ويتلقاه لا بعقله فقط، بل أيضاً بوجدانه وهو يحمل إليه قيمة أو قيماً جديدة، وهذا هو الإبداع الذي هو سر الحداثة.

□ م. ت.: جعلتم الحداثة واجباً عينياً، أي فرضاً على الأشخاص، وذلك في كتابكم: **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس حداثة إسلامية**، وهو موصول وصلاً واضحاً بكتابكم الذي تطرقنا له سابقاً وهو: **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، لأن هذا الكتاب أيضاً قائم على تصور أخلاقي للحداثة، وتتكلمون فيه عن الحداثة الإسلامية؛ أريد أن أسألكم هنا ـ لأن الوقت طبعاً لن يسمح لنا بأن نتطرق إلى كل ما يجدر التطرق إليه في فكركم، ولكن إلماعة أفضل من الإغفال التام ـ عن مسألة التراث: لكم كتابات عديدة وبحثتم في التراث بحثاً مختلفاً عن

السائد، لأنكم بحثتم في الآليات، وأخذتم التراث في تكامليته دون تفضيل قسم منه على آخر، ودون محاولة استصلاحه أو تنقيته مثل ما فُعِلَ وتمَّ في دراسات أخرى؛ تعريفكم للتراث الذي سأذكره الآن، لأنه تعريف دقيق يستند إلى تركيبية واضحة، هل هو تعريف حداثي؟ هل هو تعريف يأخذ ما يبقى من روح الحداثة؟ لأن هذا ما أستشفه منه. تقولون: «إن التراث الإسلامي العربي هو عبارة عن جملة المضامين والوسائل الخِطابية والسلوكية التي تحدد الوجود الإنتاجي للمسلم العربي في أخذه بمجموعة مخصوصة من القيم القومية والإنسانية، حيةً كانت أم ميتة»[٢]، السؤال هنا عن «الحية» و«الميتة»، لأنكم في تعريفكم للثقافة والحضارة تبيّنون أن الثقافة هي القيم القومية الحية أو الميتة، بينما الحضارة هي القيم الإنسانية بصفة عامة الحية أو الميتة، ما يهمُّنا هنا هو مسألة الحياة والموت. إذاً التراث والثقافة هو ما يبقى من القيم الحية التي تمكننا من الانتماء إلى روح عصرنا، هكذا أفهمها..

● **طه**: التراث يبقى في الذاكرة التي فيها الميت والحي؛ فهناك قيم داخل التراث لم يعد من الممكن اليوم الدخول بواسطتها إلى الحداثة.

□ **م. ت.**: فالحداثة تقتضي تجاوزها.

● **طه**: نعم، الحداثة تقتضي هذا التجاوز؛ والأمر لا

---

(٢) عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، ص ١٩.

يتعلق بمسألة المصادر الإسلامية بقدر ما يتعلق بالإنتاجيات والسلوكيات؛ ولكي ندخل إلى الحداثة، لا ينبغي أن نتجاوز **المصادر الأصلية** للتراث، وإنما أن نجدد استخدامنا لهذه المصادر، فنولد منها تراثاً غير مسبوق نضيفه إلى ما سبق؛ ومعلوم أن المصدر المؤسِّس الذي ولَّد التراث الذي بين أيدينا هو «القرآن الكريم»؛ وأعتقد أننا نحتاج، للدخول إلى الحداثة، إلى **قراءة حداثية** للقرآن بالمعنى الإنشائي والجمالي الذي سبق تحديده، وكم من القراءات الموجودة للقرآن اليوم تزعم أنها قراءات حداثية وهي ليست من الحداثة في شيء!

□ **م. ت.**: وأنتم خصصتم فصلاً كاملاً لهذه القراءات الحداثية، وأقول بحكم قراءتي لكثير من هذه القراءات الحداثية للقرآن، إن هذا الفصل إذا قُرئ يُغني عن قراءة كل هذه القراءات الحداثية للقرآن، لأنكم نقلتم بأمانة كل آلياتها بعد تفكيكها واستخرجتم الخصائص التي تتصف بها هذه الآليات، فمن يقرأ هذا الفصل يفهم ما هو مدار هذه القراءات، ثم نقدتموها لأنكم تأخذون بمبدإ النقد وهو مبدأ حداثي في تعريفكم، لو أوجزتم لنا هذه الآليات ونقدكم لها؟

● **طه**: أقول في كتابي: **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس حداثة إسلامية**، إن الدخول إلى الحداثة اليوم وبناء فكرنا على روحها يتمُّ بواسطة مدخلين أساسيين: **مدخل الترجمة**، وأقصد الترجمة المبدعة كما ذكرنا شروطها سابقاً؛

وكذلك **مدخل القراءة الحداثية للقرآن** التي ينبغي أن تكون قراءة مبدعة.

هناك محاولات كثيرة تدّعي أنها قامت بقراءة حداثية للقرآن، وهذا ما أُنكره بمقتضى الشروط التي وضعتها في تعريف الحداثة وهي الإبداع الذي يستند إلى مفهومين أساسيين هما: «الإنشاء» و«الجمال»؛ فهذان الشرطان لا تفي بهما هذه القراءات فلا تكون مبدعة، وإنما هي نقل لخِطط القراءة التي استخدمها الغربيون في قراءة «التوراة» و«الإنجيل»، وهي خطط ثلاثة كان هدفها دائماً هو الانفصال والانقطاع عن الدين:

ـ الخطة الأولى: هي «**خطة الأنسنة**»؛ والمراد بها نقل الآيات القرآنية من الوضع الإلهي إلى الوضع الإنساني، والغاية من ذلك هي محو القدسية عن النص الديني.

ـ والخطة الثانية: هي «**خطة العقلنة**»؛ وتقتضي هذه الخطة استخدام جميع أدوات النظر والنظريات الموجودة في المجال العلمي لتطبيقها على النص القرآني؛ والغرض من استخدام هذه الوسائل العقلية هو صرف أي أثر للغيبية عن النصوص القرآنية.

ـ والخطة الثالثة: هي «**خطة الأرخنة**»، وهي وصل هذه النصوص بسياقها التاريخي وبظروفها، والغاية من ذلك هو صرف الأحكام التي جاءت في النصوص الدينية، أي صرف ما أصطلح على تسميته بـ «الحُكمية»، أي صلاحية الأحكام لزمان آخر غير الزمان الذي وردت فيه.

وأرى أن هذه الخطط بغاياتها وأساليبها، إنما هي نقل للأساليب والمنهجيات التي اتبعها الغرب في تعاملهم مع تراثهم الديني، وأعتقد جازماً أن علاقتنا بتراثنا الديني لا تشبه في شيء علاقة الآخرين بتراثهم الديني، فتراثنا الديني فاعل باستمرار فينا ولو على أقدار مختلفة.

□ **م. ت.**: من كثرة انتشار القراءة الحداثية للنصوص المقدسة في الغرب، أذكر أنه قبل مدة قصيرة بعث أحد القراء إلى إحدى الصحف البريطانية في بريد القراء برسالة، وكان موضوعها يتعلق بمسألة دينية لا يعبر فيها عن رأيه فقط بل عن رأي النخبة كذلك، يُطالب فيها بإعادة كتابة الإنجيل كتابة جديدة. وهذا يدل على أن هذه النظرة الحداثية أصبحت سائدة، خصوصاً أنه يقال الآن بضرورة الإصلاح على الطريقة الحداثية التي يُنادى بها في الظرف السياسي الدولي المعروف: إصلاح التعليم في العالم العربي والإسلامي وتنقية القرآن من بعض الآيات...، فهو امتداد لهذه العقلانية الحداثية.

● **طه**: إن هذه قراءات مقلِّدة، وأدعو هؤلاء إلى قراءة حداثية مبدعة حقاً تستجيب لما يبتغون هم، ولكن على الوجه الذي يجب وحيث يجب؛ فهم يريدون أن يرفعوا القدسية، فيمكن أن نرفع هذه القدسية حيث ينبغي، إذ يكفي أن نستبدل مكان هذا المقصد مقصداً آخر أوسع منه مثل «تكريم الإنسان»؛ ومتى كرمنا الإنسان، تعيّن رفع القدسية عن الاجتهادات التي لم تعدْ صالحة لسلوكه ولا خادمة لوجوده؛

وعلى هذا، ينبغي أن نغير المقاصد والغايات التي وظّفها أهل التقليد لرفع القدسية ورفع الغيبية ورفع الحكمية، وأن نضع مكانها مقاصد أخرى تعمها وتحفظها جزئياً حيث أصابت وفي المجالات التي يجب أن تحفظ فيها.

وهكذا، نستبدل مكان «نزع القدسية» مقصد «تكريم الإنسان»، ومكان «نزع الغيبية» مقصد «توسيع العقل»، ومكان «نزع الحكمية» مقصد «ترسيخ الأخلاق»، لأن الأخلاق هي ثمار الأحكام؛ فمن الممكن بهذه المقاصد الجديدة أن نحتفظ بنفس الاستراتيجيات المستخدمة من حيث وسائلها التنسيقية والتنظيرية مع تغيير مقاصدها فقط؛ وبذلك نحافظ على صلتنا الخاصة بتراثنا الديني التي تتميز عن صلات الآخرين بتراثهم ونصوصهم الدينية، فلا نكون مقلدين لهم، بل مبدعين بغير ما أبدعوا.

□ **م. ت.**: أخيراً، هنالك مبدأ شائع في التطبيق الغربي للحداثة، لأني لا أتصور أنكم ترون تعارضاً مطلقاً بين «التطبيق الغربي للحداثة» وبين روح الحداثة كما عرَّفتموها؛ لا بد من أن هنالك أوجهاً من التطبيق الغربي يتماشى مع روح الحداثة؛ وإذا كان الأمر كذلك، فهنالك ادعاء يقوله الغربيون لنا دوماً وهو أننا لسنا عقلانيين ـ طبعاً هم يعتبرون العقلانية كأحد الشروط الأساسية للحداثة ـ في المجال السياسي بسبب انعدام الديمقراطية، وفي المجال الاقتصادي بسبب انعدام الاقتصاد الرأسمالي الحديث القائم على الإنتاجية.

● **طه**: هذا كلام حق، ولكن أُريدَ به باطل؛ يتحدثون

عن العقلانية، فأية عقلانية يقصدون؟ هل يريدون العقلانية التي تنتهي بنا إلى إنكار القيم! إن خصوصية واقعنا تدعونا إلى توسيع مفهوم «العقل»، ويتحقق ذلك بأن نأخذ الآليات الإجرائية التي تمدنا بها العقلانية، ونربطها بقيم معينة، فنجعل لكل آلية إجرائية قيوداً تخصنا ونحدها بقيم تُميّزنا.

الفصل السابع

الحداثة في ميزان الأخلاق

■ **عبد الله ماهر**(*): لقد فُهِم مشروع الحداثة منذ بداية هذا القرن على أنه مشروع مناقض بالضرورة للمشروع الديني، وتحديداً للإسلام؛ وحاول البعض أن يجعل من الحداثة عقيدة تحل محلّ الدين الإسلامي في الفضاء العام والعالم العربي الإسلامي، أسوةً بما حدث في أوروبا، ونجحت هذه المحاولة في بعض الأقطار، وإن كان نجاحاً مشوباً بكثير من الخلل، وفشلت في أكثر من قطر.

ولمناقشة موضوع «الحداثة وعلاقتها بالأخلاق»، ومن ثمة علاقتها بالدين، يسعدني أن يكون معي هذا اليوم، الدكتور طه عبد الرحمن، والأستاذ طه حاصل على الدكتوراه في علوم الفلسفة والمنطق من جامعة «السوربون» في باريس، كما أنه أستاذ للمنطق ولفلسفة اللغة بكلية «الآداب والعلوم الإنسانية» في جامعة «محمد الخامس» بالرباط، وأستاذ زائر في العديد من الجامعات العربية، له مجموعة من المؤلفات في الفكر والفلسفة وفلسفة اللغة، كما أنه حاول إدخال الكثير من التجديد على تدريس المنطق ودراسة التراث الإسلامي.

(*) أجرى هذا الحوار الصحافي في قناة «الجزيرة الفضائية» المرحوم السيد عبد الله ماهر في برنامج «الشريعة والحياة»؛ ونرمز إلى اسمه، من الآن فصاعداً، بالحرفين: ع. م.، اختصاراً.

أستاذ طه عبد الرحمن، أهلاً بكم في هذه الحلقة من برنامج «الشريعة والحياة»؛ لو بدأنا؛

ما الذي تقصده بالحداثة بداية؟

● طه: أشكر لقناة «الجزيرة» دعوتها لي للمشاركة في هذا البرنامج المتفرّد، والذي يسعى إلى عرض قضايا العصر على محك الشريعة الإسلامية.

طبعاً، الحداثة موضوع شائك؛ والمفهوم، أولاً، ليس ـ كما يقولون ـ مفهوماً «صلباً»، فمعناه ليس محدداً تحديداً نهائياً، ولا متفقاً عليه اتفاقاً كلياً؛ ولا هو مفهوم «رخو»، بحيث يجوز أن تَحمله على أي معنى تريد، وإنما هو، على الحقيقة، مفهوم مَرِن.

□ ع. م.: أستاذ طه، أستسمحك على المقاطعة، نريد تعريفكم أنتم للحداثة.

● طه: المطلوب ـ في نظري ـ بالنسبة للمفاهيم المرنة مثل مفهوم «الحداثة» هو الرجوع إلى سياقها التاريخي، وهو يمتاز بأحداث معلومة؛ فالحداثة نمط حضاري أخذ يقوم في المجتمع الغربي منذ بداية القرن السادس عشر مع «النهضة» و«الإصلاح الديني»، وعرف هذا النمط رسوخاً مع «حركة الأنوار» ومع «الثورة الفرنسية»، ثم أخذ يتوسع مع «الثورة الصناعية» و«الثورة التكنولوجية»، وها هو اليوم يكاد أن يسع العالم كله مع «ثورة الاتصالات»؛ فإذاً، الحداثة هي جملة التحولات العميقة التي طرأت على المجتمع الغربي منذ خمسة قرون، ولكن السمة المميزة لهذه التحولات هي أنها تحولات

إنمائية تراكمية بحيث نقلت المجتمع الغربي من طور حضاري إلى طور يعلوه تقدماً، وهذه سمة أساسية.

وهناك سمة ثانية لهذه الحداثة، وهي أن هذه التحولات تحولات داخلية؛ فالغرب هو الذي قام بهذه التحولات من ذاته وبمقتضيات مجتمعه، وليست واردة عليه من خارجه، ولا هي مفروضة عليه؛ فنحن أمام ظاهرة تراكمية داخلية، وهذه السمة التي تجمع بين الإنماء والتراكم وبين التلقائية، أسميها بـ «الإبداع»؛ فالخاصية الأساسية للحداثة ـ في الحقيقة ـ هي أنها جملة الإبداعات التي جاء بها الإنسان الغربي؛ وفي نظري، ينبغي تعميم هذه الخاصية، بحيث يكون ما يميز الحداثة هو أنها عطاء مبدع، فحيثما وجد العطاء المبدع، فثمة حداثة.

□ ع. م.: اسمحوا لي، سنعود بلا شك لموضوع الإبداع، لقد ذكرتم مجموعة من السمات: إنمائية، تراكمية. . . إلخ. هناك سمتان في ثقافتنا العربية تتداعيان إلى الذهن عندما نتحدث عن الحداثة، أو على الأقل عند توظيفها في مواجهة الدين: الصفة الأولى هي العلمانية، والصفة الثانية هي العقلانية. هل ثمة ارتباط في هذه التراكمية التاريخية بين الحداثة والعلمانية؟

● **طه**: يمكن القول بأن الحداثة لها عقيدة، كما لها واقع ولها تاريخ. وعقيدتها تنبني على مبادئ، منها:

«**مبدأ العقلانية**»؛ والمقصود به هو الأخذ بالعقل وحده باعتباره السلطان الداخلي الذي يملكه الإنسان للحكم على جميع الأشياء كيفما كانت، وللعمل وفق هذا الحكم؛ فخاصية هذه العقلانية أنها تستأثر بالإنسان من دون الوحي، وبالتالي،

فهي تتنافى مع الرسالة الدينية؛ والعقلانية، بهذه الصورة، أسميها «بالعقلانية المجرَّدة»؛ فتجريديتها تتمثل في الاشتغال بالعقل الإنساني دون الاشتغال بالوحي الإلهي.

وأيضاً، «**مبدأ العلمانية**»؛ وأريد أن أصحّح هذا الاصطلاح ولو مع شهرته. فهذه التسمية تبدو لي ملتبسة؛ فالعِلمانية (بكسر العين) تفيد أن الحداثة تتبع طريق العلم في كل شيء، هذا هو مفهومها في اللغة العربية، وهذا المدلول ليس هو المقصود، ولا يوجد في مقابلها الأجنبي على الإطلاق، لأن المراد في المصطلح الأجنبي هو «الاهتمام بأمور الدنيا دون الاهتمام بأمور الآخرة»؛ أما العَلمانية (بفتح العين) فهي أيضاً مبعث الشُّبهة، لأن العَلمانية مشتقة من العَلْم، والعَلْم هو العالَم، ولفظ «العالم» يحمل معنى «العلامة»، والعلامةُ لا بد من أن تشير إلى صاحبها أو واضعها ـ وهو هنا الخالق سبحانه وتعالى ـ أي أنها تشير إلى دلالة غيبية، وهذا لا يمكن أن يقبل به الحداثيون في نسق عقيدتهم؛ وأرى أن التسمية الصحيحة لهذا المبدإ ليست العِلمانية ولا العَلمانية، وإنما هي «مبدأ الدنيوية»، أو إن شئتَ قلتَ مبدأ «الدُّنيانية»، إذ يقضي بالتعلق بالدنيا والاهتمام بها وحدها دون الاهتمام بالآخرة.

□ ع. م.: ذكرتم الدنيا في معرض اتهام: فالعقلانية هي سلطان داخلي للإنسان على نفسه بما هو إنسان ولا اعتبار للوحي والرسالة، والعلمانية هي اهتمام بأمور الدنيا. أين يكمن الخلل في الاهتمام بأمور الدنيا؟

● **طه**: إن «مبدأ العقلانية» ـ التي أصفها بالتجريدية ـ

يخالف مبدأ الإيمان بالرسالة، إذ مقتضاه هو ألا تتخذ سلطاناً في حكمك على الأشياء غير العقل، والسلطان الوحيد المقابل للعقل في الحكم على الأشياء بالنسبة للمسلم هو الوحي أو الرسالة، فهاهنا يقع الخلل؛ والخلل الثاني يتعلق بما أسميه بـ «مبدإ الدنيوية أو الدنيانية» ـ أو، بالاصطلاح المشهور، «مبدأ العلمانية» ـ ويوجد في قصر الاهتمام على الدنيا دون الآخرة، فالتفكير في الدنيا ينبغي ـ بمقتضى هذا المبدإ ـ أن يستقطب كل اهتمام الحداثي، ولا يهمه أمر الآخرة؛ بينما، بالنسبة للمسلم، الاهتمام بالدنيا هو مطية للاهتمام بالآخرة، بل إن اهتمامه بالآخرة هو خادم لحياته الدنيوية، وهذه حقيقة غابت عن الكثيرين: فاهتمام الإنسان بالآخرة ليس خروجاً عن الاهتمام بالدنيا، بل اهتمامه بالآخرة هو وسيلة للرجوع إلى الدنيا والاهتمامِ بها بأفضل مما يهتم بها الإنسان لو أنه تَرَكَ الاهتمام بالآخرة.

□ ع. م.: في الإعلان عن هذه الحلقة، وفي لقاءاتنا السابقة لتحضير هذه الجلسة، تحدثنا عن الحداثة والأخلاق، فنحن نريد أن نحاكم الحداثة أخلاقياً ـ إذا جاز التعبير ـ أيضاً كأكاديمي، لنبدأ بالتعريف: ما الذي تقصدونه بالأخلاق؟

● **طه**: تعريف الأخلاق في اللغة العربية وفي الإسلاميات أمر يسير، ولكن لم يتيسَّر التفطن إليه بسبب تأثير النظريات الأخلاقية اليونانية وغيرها (النظريات الفارسية والهندية) على تصورنا الأخلاقي.

فالخُلُق (بضم الخاء) في العربية وفي القرآن الكريم يقابل

الخَلق (بفتح الخاء)، وهذه المقابلة تفيدنا في بيان معنى الخُلق (بالضم) من وجوه:

أولها، كما أن الخَلق (بالفتح) هيئة فكذلك الخُلق (بالضم) هيئة؛ والثاني، كما أن الخَلق هيأة للجسم، فكذلك الخُلق هيأة للروح؛ والثالث، كما أن الخَلق هيأة ناتجة عن فعل محلُّه الجسم فكذلك الخُلق هيأة ناتجة عن فعل محله الروح؛ وهذا يعني أن الأخلاق هي عبارة عن هيئات ناتجة عن أفعال روحية، كما أن الخَلق عبارة عن هيئات ناتجة عن أفعال جسمية.

وأسوق أدلتي من اللغة ومن القرآن الكريم على هذا الجمع أو الاتصال بين الخَلق والخُلق؛ فلفظ «الخَليقة» في اللغة العربية يفيد «الخَلق» بمعنى «الناس» (أو المخلوقات كلها)، ويفيد كذلك معنى «الخُلق»، بدليل الحديث المروي عن الترمذي: «قد أفلح من أخلص قلبه للإيمان، وجعل لسانه صادقاً، ونفسه مطمئنة وجعل **خَليقته** مستقيمة»، فهنا لفظ «الخليقة» يجمع بين الخَلْق والخُلُق؛ وبدليل الآية الكريمة التي تتعرض للفطرة، وهي: **﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾** [الروم: ٣٠]؛ فمعنى «الفطرة» هنا هي مجموع المعاني الأخلاقية المبثوثة في روح الإنسان، أو المكونة لروح الإنسان، أي أنها، في ذات الوقت، بنية خَلقية وبنية خُلقية.

□ ع. م.: هذا التعريف سيضعكم في صدام مباشر مع الحداثة، وقد قلتم إنها سعي دائم للإبداع، والتي هي غربية الطابع حتى هذه اللحظة، لأنها حاولت أن تقطع صلتها مع

الأخلاق والدين؛ فكيف ستوفّقون بين تعريفكم للحداثة وتعريفكم للأخلاق، وبين ما نرى من نموذج غربي للحداثة وهو ناجح بكل الموازين؟ لكن أوجد هذه القطيعة مع كل ما هو خلقي، أو حاول أن يؤسس الأخلاق على أسس غير دينية؟

● **طه**: قد أقول قولاً عجباً، وهو أن الحداثة فشلت في قطع صلتها بالأخلاق الدينية؛ وأسوق أدلتي على ذلك كالتالي؛ فلقد حاولت الحداثة أن تُحقّق انفصالات محدَّدة؛ سعت أولاً إلى **الانفصال عن سلطة الكنيسة الكاثوليكية مع حفظ الصلة بالدين المسيحي**، وهذا واضح في «ثورة الإصلاح الديني»، فـ «البروتستانت» رجعوا إلى الدين المسيحي دون التوسط بالكنيسة، وتَلَتْ ذلك جهود أخرى في هذا السياق مع «الأنكليكان» في إنجلترا؛ إذاً الانفصال الأول كان انفصالاً عن الكنيسة لصالح العودة إلى الدين المسيحي.

ثم جاءت محاولة ثانية هي **الانفصال عن المسيحية مع حفظ الصلة بمبدإ الدين**، بمعنى أنهم قطعوا الصلة بالدين المسيحي، ولكن لم يقطعوا صلتهم بالدين كله، بدليل أنهم أرادوا وضع أديان من عندهم، فأنشأ المفكر الفرنسي «جان جاك روسو» ديناً سماه بـ «الدين المدني»، وقال بأنه يقوم، هو أيضاً، على الإيمان بالله واليوم الآخر وخلود الروح؛ وكذلك أنشأ عالم الاجتماع الفرنسي «أوغست كونت» ما سماه بـ «الدين الوضعي»، واحتفظ في تشكيله ببنية الكنيسة دون عقيدتها؛ وهكذا، فالانفصال الثاني كان انفصالاً عن المسيحية.

ثم هناك انفصال ثالث، وقد كان **انفصالاً عن مبدإ الإيمان**

الديني، ولكن مع حفظ الصلة بالأخلاق التي يتضمنها الدين، بدليل «الثورة الفرنسية» التي حافظت على المعاني الأخلاقية التي كان يدعو إليها الدين، وهي «الإخاء» ـ الذي هو موصول بمبدإ «المحبة» الذي يقول به المسيحيون ـ وكذلك «الحرية» والمساواة؛ فهذه المحاولات كلها تدلُّ على أن الانفصال لم يحصل دفعةً واحدة أولاً، بل حصل على التدريج، ولم يكن انفصالاً كليّاً، بل كان جزئياً.

□ ع. م.: هل ترون من عودة تدريجية للأخلاق، فنحن نسمع الآن عن قيم ما بعد حداثية جديدة، وهذا يعني أنه ثمة مكان يُبحث عنه للدين في الحياة العامة؟

● **طه**: لما انتهتِ الخطابات الإيديولوجية الكبرى المعروفة (ليس «الخطاب الماركسي» و«الخطاب الأنواري» فقط، بل كل الخطابات الكبرى المختلفة)، وبعد أن لاحت في الأفق أن قوة الإنسان أخذت تَنْقضُّ عليه هو ذاته وعلى ذريته من بعده كما تجلى ذلك في أسلحة الدمار الشامل وفي إمكانات التغيير في المولّدات أو «الجينات» إلخ، حدث فراغ أخلاقي، خصوصاً في النصف الثاني من القرن العشرين، فتولد شعور بتهافت الأساسيات والمرجعيات، وبدأت الدعوة تتزايد إلى ضرورة التخليق حتى قيل: «إما أن يكون القرن الواحد والعشرون قرناً أخلاقياً أو لا يكون».

□ ع. م.: ثمة ظاهرة مُلاحَظة عند من يسمون بالحداثيين العرب، وهي تأخر الترجمة قرابة خمسة عشر أو عشرين عاماً: فكل كتاب متعلق بالحداثة يظهر في الفلسفة الغربية لا يترجم

إلى العربية إلا بعد عقد أو عقدين من الزمن. لذلك، ففي الفترة التي ظهرت فيها بعض المؤثرات التي تتحدثون عنها، ثمة إصرار على الإلحاد في الحداثة العربية؛ فلنبدأ بمظاهر العودة إلى الدين، ثم لننتقل إلى تعليقكم على الحداثة العربية.

● طه: إن المظهر الأوَّل للعودة إلى الدين هو، كما قلت، **تزايد الدعوة إلى التخليق**؛ ولما تزايدت هذه الدعوة، انتشرت بعض الطوائف والمؤسسات الدينية في المجتمع الغربي، وظهرت بعض الزعامات الروحية؛ أما المظهر الثاني، فيتمثل في استثمار بعض المفكرين المحدَثين لمعانٍ إيمانية وإلهية في بناء نظرياتهم الفلسفية، يمكن أن نذكر كثيرين ـ منهم من أقرّ بذلك، ومنهم من لم يقرّ ـ مثلاً «ريكور» و«هايدغر» و«لِفيناس» و«ديريدا».

□ ع. م.: لو تجاوزنا هؤلاء ـ «ديريدا وغيرهم» ـ وعُدنا إلى القرن السادس عشر، فـ «سبينوزا» في كتابه «الأخلاق» يتحدث في فصل تام عن الإله، قد يكون له فهم عجيب للإله، ولكنه يصرُّ على أهمية وجدوى الإيمان؛ ومن يترجمون له في العالم العربي، يصرون على أنه مؤسس الإلحاد في العالم الغربي، فثمة نقل شنيع.

● طه: لا أظن أن «سبينوزا» يؤسس لصريح الإلحاد، وإنما دخل في عملية منهجية ميّزت تلك الفترة، وهي مشتركة بينه وبين «ديكارت»، ألا وهي «تعقيل الدين»، أي إلباس الدين لباس الحقيقة العقلية على مقتضى العقل المجرَّد، وقد اتبع «كانط» خطواتهما، وزاد عليهما في هذه العقلنة درجة، حيث جعل الدين

تابعاً للأخلاق وليس العكس كما ساد بذلك الاعتقاد، وهذه المسألة دقيقة لا يتسع المجال لتفصيل الكلام فيها.

والمظهر الثالث الذي يبدو غاية في الغرابة، يتمثل في **التوفيق بين مبدإ العلمانية والدين المسيحي**؛ فقد زعموا أن مبدأ العلمانية مستعمل في المسيحية، بحجة أن المسيحية تفصل بين ما لقيصر وما لله؛ فيلزم أن العلمانية إنما هي وليدة الدين المسيحي؛ ثم حاولوا أن يجدوا أصلاً آخر لهذا التوفيق، فقالوا إن المسيحية تنبني على التوحيد، والتوحيدُ ينزه الله تعالى عن مشابهة الإنسان ومشابهة الطبيعة، وهذا لا ينكره أحد؛ ولكن أضافوا إلى ذلك أن التوحيد يُنزهه أيضاً عن التدخل في شؤون الإنسان وفي شؤون الطبيعة.

المظهر الرابع الذي يدلُّ على هذا الرجوع إلى الدين هو ظهور ما يسمى بـ «الأخلاقيات التطبيقية»؛ ونجد ضمنها «أخلاق الأعمال» و«أخلاق الإعلام» و«أخلاق طب الحياة» و«أخلاق البيئة» إلخ، بل أصبح أرباب مختلف مجالات الحياة يدْعون إلى تخليقها، ولا يقفون عند هذا الحد، بل يطالبون بإشراك رجال الكنيسة في اللجان التي تؤسس لوضع هذه القواعد الأخلاقية لهذه المجالات.

أما عن قصة الحداثة العربية، فإني أرى أنه لا وجود لحداثة عربية؛ فالحداثيون العرب هم أصلاً مقلدون صريحون؛ فعلى سبيل المثال، إذا ظهرت التفكيكية، صاروا تفكيكيين، وإذا ظهرت البنيوية صاروا بنيويين، وهكذا؛ ولقد حددتُ الحداثة بالإبداع، واعتبرته شرطاً جوهرياً فيها، فلا يكون

الإنسان حداثياً، حتى يكون قادراً على الإبداع؛ وما لم يبدع، لا يستحق أن يكون حداثياً؛ إني لا أنكر النقل عن الآخرين، ولكن بشرط أن نحسن الإبداع في النقل؛ بمعنى آخر، ينبغي للحداثي العربي الذي يأخذ من الغرب ـ وأنا بدوري آخذ من الغرب ـ أن يُبديَ أثناء عملية النقل ملامح إبداع يخصه، بحيث يصير المنقول عنده غيره في أصله الغربي، فيصير لما نقله وجهان: وجه إبداعي عربي ووجه إبداعي غربي، وكلا الإبداعين يدخل في الحداثة، ما دامت الحداثة مقتضاها الأول والأخير هو الإبداع.

□ ع. م.: هذا اتهام كبير وتصريح خطير: «ليس هناك حداثة عربية»! هناك الكثير من الأسماء تلمع على أنها أسماء مفكرة عربية، ماذا يجري إذاً؟!

● طه: حقاً، لقد اشتهرت أسماء كثيرة، هذا أمر لا ننكره، وذلك لأنها تأتي بالغريب الذي لم يسمعه العربي ولا المسلم من قبل؛ ولا يخفى أن كل جديد يثير الناس ويجلبهم، ولكن قيمة هذا الجديد المنقول لا يدوم أثرها ولا يبرز نفعها، لأن المنقول لا يستطيع أن يُثبِّت جذوره في المجال التداولي العربي إلا إذا تمّت إعادة إبداعه في هذا المجال الخاص؛ فنحن، من جانبنا، مع الأخذ عن الآخرين فيما تقدموا فيه، ولكن مع إعادة إبداعه؛ هناك إبداعات أحدثها الغرب، فنحن نحتاج لا إلى نقلها وتكرارها كما هي في أصولها، ولكن إلى إعادة إبداعها على طريقتنا الخاصة بعد عرضها على مقتضيات مجالنا التداولي.

□ ع. م.: الحداثة الغربية لها عقيدة كما أثرتم، وبالتدريج وصلت إلى الفصل بين الأخلاق والدين؛ وبغضِّ النظر عن مرحلة العودة الحالية، أنتم من المنطلق الروحي الذي تدعون إليه، كيف يمكن أن نتعامل مع هذه المكتسبات الحداثية في ثقافتنا العامة؟ كيف نجعل من التعامل مع هذه المكتسبات غير مقصور على فئة الأكاديميين والفلاسفة؟

● طه: كيف نتعامل مع الحداثة الغربية في ثقافتنا العامة؟ هذا سؤال في غاية الدقة؛ والجواب أنه ينبغي أن ننطلق مما نستطيع أن نشترك فيه مع أهلها؛ والمشترك الأول بينا وبينهم هو «**إمكانية الإبداع**»؛ فقد برهنوا على أن الحداثة إبداع، فينبغي أن نكون مبدعين مِثلهم؛ فإذاً يتعيّن أن نستعيد قدرتنا الإبداعية من أسلافنا كما استعادوها هم من اليونان واللاتين، حتى نكون حداثيين.

والمشترك الثاني بيننا وبينهم هو «**طلب التأنيس**»؛ وأقصد بذلك دعوتهم إلى اعتبار الإنسان ذاتاً قادرة على أن تأخذ الأمور بزمامها وتُحدِّد مصيرها، ولها حقوق وعليها واجبات؛ فإذا كانت وظيفة الأخلاق عندهم هي العناية بالإنسان وتحصيل التأنيس، فإننا نوافقهم على ذلك ما دام متفقاً مع روح الإسلام؛ إلا أن تصوُّرَهم للإنسان الذي يجعله يتميز عن الحيوان بالعقل جعلهم يُقدّمون العقل على الأخلاق، والحال أن المحدّد الأساسي للإنسان ليس العقل المجرَّد، وإنما الأخلاق، فهي التي تميزه عن الحيوان الذي لا أخلاق له لِعدم قدرته على إدراك القيم؛ فهوية الإنسان هي أصلاً هوية أخلاقية.

ينبغي إذاً أن نستوفي شرطي «الإبداع» و«التأنيس»؛ فإذا أخذنا عن الغربيين مكتسبات مبدَعة فصلوها عن الإيمان، علينا أن ننظر هل هذه الأمور التي أبدعوها تتضمن قيماً معينة، ثم نحدد طبيعة القيم التي تنبني عليها؛ وبعد هذا الفحص، ننظر هل هذه القيم تورّث حقا التأنيس؛ فإذا ثبت، بعد عرضها على معايير التأنيس المقرَّرة أنها تورّثه، فحينئذٍ نقوم **بإعادة تأسيسها إيمانياً**، ما دام التأنيس لا يكتمل إلا بالإيمان؛ وهكذا، نعطي لما ننقله من مستحدثات الغرب ومن إبداعاته واختراعاته التي تحقق التأنيس على قدر تصوّرهم، مشروعية في المجال التداولي الإسلامي؛ ذلك أنه يَحق لنا، نحن المسلمين، بل يجب علينا أن نؤسس إيمانياً المكتسبات المنقولة التي لم يؤسسها غيرنا على الإيمان، ما دامت لا تخالف هذا الإيمان. أما إذا لم تكن هذه المكتسبات الغربية ذات صبغة تأنيسية، فالمطلوب أن نبين أن إبداعها غير أصيل ولا منتج، وبالتالي أنها لا تَلِج بنا باب الحداثة الحقَّة، لأن الشيء الحديث، الحكمُ فيه ليس بمقتضى ظاهره وصورته، وإنما بمقتضى تحقيقه لمفهومي «الإبداع» و«التأنيس» اللذين سبق الكلام فيهما.

□ ع. م.: ذكرتم موضوع الإبداع، وربطتموه بتحديد القيم، ولكن الحداثة الغربية ترفض الأحكام القيمية، وواضح أنه لا بد لك، أنت كفيلسوف مسلم منطلقه الأساسي ديني، من منظومة قيمية خلقية.

● **طه**: مسألة القيم دقيقة جداً؛ فمنذ ما يزيد عن نصف قرن، أضحى الكل يقرُّ بتداخل العلاقة بين القيمة والواقعة، ولو

أنه يتعذر توليد القيمة بوصفها وجوباً من الواقعة بوصفها وجوداً، بل إن هذين المفهومين صارا يُعتبران بمنزلة زوج مفهومي جدلي، مما يجعل إمكان انفصالهما جدّ مشكوك فيه، مَثَلها في ذلك مَثل الانفصالات التي شكك فيها فقهاء العلم كـ «الانفصال بين الواقعة والنظرية»، و«الانفصال بين الواقعة والملاحظة».

والحقيقة أن القيمة هي المظهر الذي يدل على اتصال الإنسان بالأشياء؛ فحيثما ارتبط الإنسان بالأشياء، أنزل عليها قِيماً من عنده، إنْ تحسيناً أو تقبيحاً؛ وعليه، فلولا وجود الإنسان، لَما وُجدت القيم أو، بتعبير المتقدمين، «المقاصد»؛ والإنسان لا يستمد القيم أو المقاصد من الأشياء نفسها، وإنما من الفطرة التي خُلِقَ عليها، وهي جملة المعاني القيمية والخُلقية التي فطره عليها الحق سبحانه وتعالى؛ وهذا يعني أن دخول الإنسان في العالم هو دخول ديني أصلاً، أي دخول بالفطرة التي خلقه الله عليها؛ والشاهد على هذا الأصل الفطري أني لو اشتغلت بجمع الوقائع، قاصداً أن أستخرج منها قيمة مخصوصة، فإن الأمر قد يمتد إلى ما لا نهاية، حتى ولو استنفرت الآخرين جميعاً واتخذتهم ظهيراً، لأني لن أجد بين يدي إلا مجموعة من الوقائع المتراكمة التي تزداد حجماً ولا تزداد معنى؛ فيلزم أن القيم مُنزلة على الأشياء بمقتضى الفطرة التي يحملها الإنسان في روحه وبمقتضى الدين الإلهي الذي يتبعه. والحداثيون، كعادتهم، يصبغون هذه المعاني والمقاصد الدينية بصبغة العلمانية، ساعِين إلى تعقيلها وتعليلها وترتيبها وتفريع قيم أخرى عليها، أي، بإيجاز، إلى إضفاء صورة العقل المجرَّد عليها.

□ ع. م.: نحن الآن في عصر الحداثة الشرعية التي تتحدث عن المقاصد، وكل من درس علماء المقاصد يجد أنهم يضعون الأخلاق عادة في المرتبة الثالثة والدنيا، فيتحدثون عن ضروريات وحاجيات وتحسينيات، وأغلب من يكتب في الشريعة الإسلامية ومقاصدها يضع مسألة الأخلاق تحت باب التحسينيات؛ باعتقادكم، وأنتم تعطون هذه القيمة للأخلاق، هل هي فعلاً أمور تحسينية أم أنها أكبر من ذلك؟

● طه: لقد بيّنت، في مطلع كلامي، أن الإنسان يتحدد أساساً بالأخلاق، فالإنسان خَلْق (بفتح الخاء) متخلق؛ فإذا استوفى الأخلاق في حياته، فهو يستوفي شرط الإنسانية؛ وقد لا أغالي إن ادعيت أن باب الأخلاق من أبواب المعرفة الإسلامية لم يَلق ما يستحقه من الاستشكال الفلسفي والاستدلال المنطقي؛ وربَّ قائل يقول إن الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء بحثوا في موضوع الأخلاق؛ لكني أقول بأن أهمية الأخلاق في الإسلام لا تقلُّ عن أهمية الفقه؛ ومع ذلك، لم تحظَ الأخلاق بما حظي به الفقه من بالغ الاهتمام؛ والحال أن كل حكم شرعي يصحبه خُلق، وأن كل خُلق يصحبه حكم شرعي: فالأخلاق والفقه ينزلان مرتبة واحدة؛ فحيثما يوجد فقه، توجد أخلاق بقدره؛ وحيثما يوجد تفقّه، يوجد تخلّق على قدره.

□ ع. م.: أظن أنه يصعب الحسم، فالكتب التي كُتِبَتْ على شاكلة **إحياء علوم الدين للإمام الغزالي**، كلها كتب في الأخلاق.

● **طه**: أين ما كُتِب في الأخلاق بالنسبة لِما كتب في

الفقه! فقد ظل التركيز على جانب الحكم، ولم يكن على أثر هذا الحكم، وهو الخُلق؛ ففائدة الحكم الشرعي هو أن يُخلّف أثراً في السلوك، فإذا لم يُحصّل هذا الأثر، فلا فائدة في النص عليه؛ وأظن أنه لا يمكن، في القرآن الكريم أو في الحديث النبوي، أن نميز الجانب الخُلقي من الجانب الفقهي: فكل حكم انطوى عليه أحدهما يورّث خلقاً أو أخلاقاً، وقيمة هذا الحكم في تحصيل الخُلق أو الأخلاق المقرونة به، حتى يستقيم المسلم وتتزكى نفسه؛ والآيات التي يمكن الاستشهاد بها أكثر من أن تحصى هاهنا، فحسبنا ذكر الآيتين الكريمتين: أولاهما، ﴿**وَأَقِمِ الصَّلاةَ إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ**﴾ [العنكبوت: ٤٥]؛ والثانية، ﴿**خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ**﴾ [التوبة: ١٠٣].

وعلى هذا الأساس، جاء نقدي لعلماء أصول الفقه في كتابي **تجديد المنهج في تقويم التراث**؛ إذ بيَّنت كيف أن التصنيف الذي وضعوه إنما استمدوه من المتكلمين الذين كانت تسيطر عليهم تصورات عقلانية مادية، فأدخلوا في «الضروريات» المسائل التي تتعلق بالحياة المادية وألحقوا بها المصالح الحاجية، وقالوا بأن الضروريات لا يستقيم بفقدها نظام الحياة، والحاجيات يجد الإنسان العنت من فقدها؛ ولما جاؤوا إلى مكارم الأخلاق، وضعوها في باب «التكميليات» أو «التحسينيات»؛ وفي هذا التقسيم أخطاء شرعية ومنهجية.

أما **الخطأ الشرعي**، فلأن هذا التصنيف يخالف مضمون الحديث الصحيح الذي يقول: «إنما بعثت لأتمم مكارم

الأخلاق»؛ فلا يمكن أن نتصور أن الإسلام الذي دعا إليه سيد المرسلين، عليه الصلاة والسلام، كان مقصوراً على التحسينيات، أي محصوراً في أفعال زائدة عن الأفعال الحاجية والأفعال الضرورية؛ ورُبَّ معترض يقول: إنهم وضعوا «حفظ الدين» في المصالح الضرورية ـ لأني أقول: إن وضعهم لهذا المقصد ضمن الضروريات نتج عن فهم ضيق للدين، لأنهم خصوه، هاهنا، للدلالة على مجرد الجانب العقدي والتعبدي، أو جانب أحكام العقائد والعبادات ـ ولم ينظروا إلى الدين على أنه منهج شامل لكل المقاصد بما فيها «حفظ النفس» و«حفظ العقل» و«حفظ المال» و«حفظ العرض»، بحسب إحصائهم التقليدي.

وأما **الأخطاء المنهجية**، فلأن التقسيم الذي وضعوه وقع في أخطاء من الناحية المنطقية، من جملتها أنه لا يستوفي شرط الحصر للمقاصد، فقد نضيف إلى ما قرروه من مقاصد، مقاصد أخرى كحفظ العدل وحفظ الحرية، ولا استوفى شرط التباين بين عناصر الأقسام المذكورة، وأخطاء أخرى فصلتها في كتابي: **تجديد المنهج في تقويم التراث**.

فالغاية من خَلْق الإنسان هي، في نهاية المطاف، تحقيق **العبودية لله**؛ والعبودية لا يمكن أن تكون إلا جملة من الأخلاق يتحلى بها الإنسان، وهي التي تقربه من الله سبحانه؛ فينبغي، إذاً، قياس الأخلاق بمدى تحقيقها لهذه الغاية القصوى؛ فكل خلق أقرب إلى هذه الغاية يكون ألزم من غيره، وكل خلق أبعد من هذه الغاية يكون أخف إلزاماً، بحيث ينبغي ترتيب المصالح

الإنسانية التي جاء بها الشرع بحسب هذا المعيار؛ فما يقرّب إلى الله سبحانه وتعالى هو المصالح الروحية، فهي أدلُّ المصالح على العبودية لله، تليها المصالح العقلية، لأنها موصولة بالروح وتابعة لها، فتكون هي التي تأتي في الدرجة الثانية من حيث تحقيق هذه الغاية، ثم في المرحلة الثالثة تأتي المصالح المادية لاقترانها بالعقل، لأنها تابعة للعقل، فتكون هذه المصالح المادية هي أقل المصالح تحقيقاً للعبودية لله؛ وبهذا، نحصل على ترتيب للمقاصد أو المصالح هو عكس الترتيب الذي وضعه الأصوليون، وهو كالتالي: المصالح الروحية هي المصالح الضرورية، تليها في الرتبة المصالح العقلية، وهي المصالح الحاجية، ثم تليها المصالح المادية، وهي المصالح التحسينية.

□ ع. م.: هناك سؤال أخير يعيدنا إلى مشروع الحداثة: هل ما يقوم به الإسلاميون اليوم من مراجعة ناقدة للتراث وانفتاح انتقائي واعٍ على مكتسبات الغرب هو أكثر حداثة من دعاة الحداثة، ما رأيك؟

● **طه**: كثر الكلام عن التأصيل؛ وقد اتُّهِم بعض الذين يحاولون تأصيل مكتسبات الحداثة في التراث الإسلامي، بأنهم تقليديون؛ واعتقادي جازم ـ وهذا سبق أن قلته في كتبي ـ بأن التأصيل أكثر اجتهاداً من نقل الحداثة على مقتضاها الغربي، فالذي يحاول تأصيل المعاني في المجال التداولي الإسلامي هو مجتهد ولو أخطأ، محققاً نوعاً من الإبداع لا يحققه الحداثي الجامد على ظاهر النقل.

الفصل الثامن

كيف يُحقّق العربي استقلاله الفلسفي؟

□ **خالد الحروب**[*]: نستضيف الدكتور طه عبد الرحمن أستاذ المنطق وفلسفة اللغة في كلية «الآداب والعلوم الإنسانية» في جامعة «محمد الخامس» في المغرب؛ الدكتور عبد الرحمن درسَ المنطق والفلسفة في جامعة «السوربون» في فرنسا، وفي هذه المواضيع كتب أَزْيَد من عشرة كتب، تدور نظرياته ومحاور كتبه حول ضرورة تأسيس فلسفة عربية تنفك عن تقليد الفلسفة الغربية ومنهاجها، كتابه اليوم هو: **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي** يدور أيضاً حول هذه المحاور؛ فأولاً ما هو هذا الحق، وكيف يقوم؟

● **طه**: الحق هو ما يجب للعربي من نصيب فلسفي، بحيث ينبغي لغيره أن يُقِر بخصوصية هذا النصيب الفلسفي؛ فالعربي يحتاج إلى الاعتراف بحاجته إلى إيجاد فلسفة يتميز بها هو كعربي عن غيره من الشعوب، لا تَمَيُّز انقطاع وانزواء، ولكن تَمَيُّز تكميل وإغناء.

□ **خ. ح.**: هذا جميل، لكن مَنْ الذي يمنع المتفلسف العربي من ممارسة هذا الحق، هذه ساحة الفكر والفلسفة

(*) أجرى الحوار الصحافي السيد **خالد الحروب** من قناة **«الجزيرة الفضائية»** في برنامج **«الكتاب خير جليس»**، ونرمز من الآن فصاعداً، إلى اسمه بالحرفين: خ. ح. اختصاراً.

مفتوحة للجميع، هل يمنعنا أحد من التفلسف؟

● **طه**: هناك موانع كثيرة تمنع العربي من التفلسف:

أولها، التصور الذي يدَّعي أصحابُه أن الفلسفة كونية، وأنها لا يمكن أن تقوم على أساس خصوصية معينة.

والثاني، التصور الذي يدَّعي أصحابه أن الفلسفة منهجها العقل الخالص.

والثالث، التصور الذي يجعل الفلسفة محل تقدير بلغ حد التقديس.

فهذه جملة من التصورات تمنعنا من ممارسة حقنا في الإبداع، والتي ينبغي مراجعتها حتى يتمكن المتفلسف العربي من الخروج إلى إبداع فلسفة خاصة.

□ **خ. ح.**: لكن هذه تصورات ذاتية، ربما مُتخيَلة، وهي تتعلق بالمتفلسف العربي أكثر من كونها مفروضة عليه من الخارج؛ قارئ كتابكم يخرج بانطباع وهو أن الفلسفة الغربية تمنعه من الإبداع.

● **طه**: هذه التصورات ليست موانع ذاتية، إنما هي موانع سائدة في الممارسة الفلسفية. فمثلاً يقال: «إن الفلسفة نتاج العقل الخالص»؛ والأمر ليس كذلك، لأن الفلسفة نتاج الإدراكات الإنسانية المختلفة، سواء أكانت عقلية أم خيالية أم حسية...؛ وهذا يعني أن العقل لا «يتمحَّض» في الممارسة الفلسفية، إذ كثيراً ما تشوبه تخيلات وتشبيهات ومقارنات واستعارات ومجازات، وكل ذلك يُبيّن أن الفكر الفلسفي ليس

فكراً عقلانياً خالصاً؛ وهذا التصور الذي يجعل الفلسفة نتاج العقل الخالص يحول دون تمكين العربي من أن ينتج فكراً له ارتباط بتخيّلاته واستعاراته وبمجازاته وبقيمه الخاصة.

□ خ. ح.: في الفصل الأول من كتابكم، دكتور طه عبد الرحمن، تتحدثون عن الحوار، وتقولون إنه هو الأصل في الكلام، وإن الاختلاف هو الأصل في الحوار، ثم تؤسسون لتمايز واختلاف الفلسفات القومية: «فلسفة عربية» و«فلسفة هندية» و«فلسفة إنجليزية» و«فلسفة فرنسية» و«فلسفة أوروبية» إلخ، ربما يخرج القارئ بانطباع أن هذا التكريس للاختلافات المؤسس على فلسفات متمايزة يخلق لنا «صدام فلسفات» على غرار «صدام الحضارات»؟

● طه: هذا يصحُّ لو كان رأيي يقوم على اعتبار أن «الخصوصية الفلسفية» تعارض «الكونية الفلسفية»، والأمر عندي ليس كذلك:

أولاً، لأن «الخصوصية الفلسفية» هي مهد «الكونية الفلسفية»؛ وبيان ذلك أن الفيلسوف يُنْشِئ فكراً فلسفياً يستمده من مجال تداولي خاص، وينشئه بقيم معينة ولغايات مخصوصة، ولكنه يرتقي بهذا الفكر إلى رتبة تجعل تلك القيم أو الغايات أو المجال التداولي الذي انطلق منه مفتوحاً على القيم والمجالات الأخرى؛ فحقيقة الأمر أن الفلسفة لا تصدُر إلا عن فيلسوف له موقع خاص في مجتمع خاص بقيم خاصة وبغايات خاصة.

ثانياً، لأن «الخصوصية» هي جسد «الكونية»؛ وتوضيح

ذلك أن المعاني الكونية لا يسعها، في صوغها ونقلها، إلا أن تَلبس لباس الخصوصية، أي أنها تَتكلم لغة مخصوصة وتُنْطَق في مجتمع خاص وتُستخدم لغاياتٍ مخصوصة؛ فلا بد من لباس خصوصي للمعاني الكونية، أو، بكلمة أخرى، الكونية هي عبارة عن معانٍ تلبس لباس الخصوصيات المختلفة.

□ خ. ح.: ربما يقول قائل: إن الكونية هي الإطار الأوسع والمآل الذي تتصاعد إليه الخصوصيات المختلفة، بقصد الوصول إلى مشترك إنساني متجاوز للقوميات والخصوصيات الثقافية والأديان وغير ذلك؟

● طه: لا أعتقد مطلقاً أن الخصوصية تخفض من شأن الفلسفة وتُفقرها، بل، على العكس من ذلك، ترفع من قدرها وتغنيها، لأنها تنأى بها عن مقتضى ما يمكن أن نسميه بـ «الفلسفة الواحدة» التي تُفْرَض على جميع الأمم؛ وإذا كان هناك «مشترك فلسفي كوني»، فإن هذا المشترك الكوني لا يُبَلَّغُ إلا من مواقع معينة؛ فلا بد من أن يكون هناك موقع فرنسي وموقع ألماني وموقع إنجليزي. . . لكي يخرج هذا الكوني الفلسفي إلى الناس؛ فالحقيقة الكونية ليست إلا مجموعة خصوصيات متضافرة فيما بينها، فهي عبارة عن منظورات مختلفة لشيء واحد لا يمكن أن ندركه في ذاته من حيث هو مستقل عن هذه المنظورات الخاصة، وإنما ندركه من خلال هذه الخصوصيات التي تتوارد عليه؛ فمفهوم «العدل» على سبيل المثال مفهوم كوني، ولكن تصوره في مجتمع ما يختلف عن تصوره في مجتمع غيره؛ فمفهومه في

المجتمع الديمقراطي الحديث يختلف عن مفهومه في المجتمع الإسلامي كما كان في أوائل صدر الإسلام.

□ خ. ح.: لو نظرنا للمسألة من زاوية أخرى، لو قال أحدهم بعد أن قرأ كتابكم: إذا وُجِدَتْ عندنا فلسفات مختلفة («فلسفة عربية» و«فلسفة هندية» و«فلسفة أمريكا اللاتينية» إلخ) تحاول معالجة الفضاء الخاص بالمجال التداولي، معنى هذا أنه يجب علينا أن ندفع الفلسفة باتجاه أن تكون مجرد علم اجتماع باعتبار هذا الأخير علماً يعالج هذه المشكلات؟

● طه: بَدَهي أن الفلسفة ليست هي علم الاجتماع؛ فهذا العلم يَدرس الظواهر الاجتماعية بوصفها وقائع موضوعية، في حين أن الفلسفة هي نظر أو فكر متميِّز يقصد التغلغل في أغوار الحقائق؛ ومع وجود الاختلاف بين المعرفتين، موضوعاً ومنهجاً، فهذا لا يمنع انطلاقهما من موقع معين، أي من «مجال تداولي» لمجتمع ما والاشتغال بحقائق خاصة به، إلا أن كل معرفة منهما تتناولها بأدواتها الخاصة وبلغتها الخاصة وبضوابطها الخاصة؛ لكن يبقى أن لكل فيلسوف، على خلاف عالم الاجتماع، وجهة نظره الخاصة، حتى إنه يمكن القول إن الاختلاف لا يتجلى في معرفة إنسانية مثلما يتجلى في الفلسفة، على الرغم مما ترسَّخ في الأذهان، ولا يزال يتردد على الألسن من كون الفلسفة معرفة كونية؛ وفي هذا دليل على أن الفلسفة ليس فيها الاختلاف على قدر الاختلاف الذي يوجد بين العلماء، بل فيها أقصى أنواع الاختلاف الذي يمكن أن يحصل في المعرفة الإنسانية.

□ خ. ح.: في الفصل الرابع والخامس تتحدث عن موانع الإبداع الفلسفي وتطرح أيضاً سؤالاً، وهو: هل يمكن تصحيح ما تسميه اعوجاج الفلسفة العربية وتأخذ الفلسفة المغربية مثالاً، ما هي موانع التفلسف العربي الأخرى؟

● طه: نذكر من هذه الموانع **تقديس النص الفلسفي**؛ لقد حصل في تاريخنا تقديس للنص الفلسفي، وتَمثَّل هذا التقديس في الاعتقاد بوجوب الحفاظ على لفظه كله ومضمونه كله، والشعورِ بما يشبه التحريم في التصرف فيهما كما يُحرّم إتيان هذا الفعل أو ذاك في الدين.

□ خ. ح.: هل تقصد النص الفلسفي المستحدث ذاتياً أم المستورد أم المترجَم؟

● طه: أقصد النص المترجَم؛ فحينما يَنقل المترجم النص الفلسفي، يَجد الحاجة إلى أن يحفظ كل ألفاظ النص وكل مضمونه، ونحن نعلم اختلاف اللغات فيما بينها؛ فاللفظ قد يوجد في لغة ولا يوجد في لغة أخرى، وكذلك المعنى قد يوجد في لغة دون غيرها، مما يدعو إلى تَجنّب المطابقة بين اللغتين؛ ولكن مترجم النص الفلسفي يأبى إلا أن يتعاطى هذه المطابقة في نقله عن لغة أخرى؛ ويرجع السبب في ذلك إلى أن الأصل في وجود الترجمة كممارسة فكرية هو ترجمة النصوص الدينية، فانبنى تصور طريقتها على التعامل مع هذه النصوص المقدسة؛ وهكذا، أصبح المترجم الفلسفي يتعامل مع النص الفلسفي تعامل المترجم الديني مع النص الديني.

وهناك مانع آخر، وهو أن مؤرخي الفكر الفلسفي عندنا

يعتبرون نشأة الفلسفة عند اليونان عبارة عن **معجزة**، كأنَّ العقل الخالص وُلِدَ عند اليونان كاملاً ودفعة واحدة، بل كأن الفلسفة نزلت من السماء كما يتنزل الدين؛ وهذا التصور المغلوط لا يزال إلى يومنا هذا مسيطراً عند بعض مؤرخي الفلسفة الغربية؛ وقديماً، لَمّا أردنا أن ننقل الفلسفة، أنشأنا، لهذا النقل، إطاراً إعجازياً: وهو أن الخليفة المأمون رأى رؤيا منامية شهد فيها «أرسطو»، والقصة معروفة، بل أكثر من هذا، كان المتقدمون ينزلون الفلاسفة في رتبة الأنبياء؛ وبهذا، وقع إضفاء قداسة ذات صبغة دينية على الفلسفة وعلى النص الفلسفي وعلى واضع هذا النص.

□ **خ. ح.**: تنطلقون من هذا النقد لموانع التفلسف إلى محاولة إبداع مفاهيم جديدة، وفي الفصل السادس تطرحون مفهوماً جديداً كنموذج لبعض المفاهيم التي ترون أنها لم تُعَالَج فلسفياً من زاوية عربية، وهنا تقولون بـ «الفتوة المنتفِضة» كنموذج. وتطرحون السؤال: كيف نُقَيِّم الفلسفة العربية بمفهوم «الفُتُوَّة المنتفِضة» نموذجاً، ماذا تقصدون بهذا المفهوم؟

● **طه**: إن مرادي في إطار الفلسفة العربية هو الاشتغال بمفاهيم لها أسباب في مجالنا التداولي الإسلامي العربي دون أن تكون لها بالضرورة أسباب في مجالات تداولية أخرى غير عربية أو غير إسلامية؛ نجد من هذه المفاهيم مفهوم «الانتفاضة» ومفهوم «التبعية» ومفهوم «التطبيع» ومفهوم «الظلم»؛ فالمتفلسف العربي يحتاج إلى أن يُنشئ بصدد هذه المفاهيم خطاباً استشكالياً واستدلالياً يُميّزه فلسفياً عن

الخطابات الأخرى، ولكنه، ـ وا أسفاه! ـ إلى حد الآن لا يجرؤ، أو بالأحرى، لا يقدر على إنشاء خطاب فلسفي متميّز بشأن مفاهيم لم يَقُم غيرُه من فلاسفة الغرب بالتفلسف بصددها، لأنه لا يتصوَّر المشروعية الفلسفية إلا لِما جاء على قانون الغرب في القول والفكر.

□ خ. ح.: هل هذه مفاهيم تقبل أن يُنظر إليها فلسفياً، أم أنها مثل «التطبيع» و«الانتفاضة»؟ قد يقول قائل عنها إنها مفاهيم سياسية ومتغيرة وسريعة الإيقاع ولا تنتمي إلى المجال الفلسفي؟

● طه: هذا غير صحيح، فكل مفهوم، أياً كان، يمكن أن يكون موضع تفلسف، فمفهوم «السياسة» نفسه كان ولا يزال موضوعاً للتفلسف؛ فالفلسفة تنظر في جميع المفاهيم والحقائق الممكنة نظراً يختلف عن نظر العالِم إليها؛ فـ «التطبيع»، مثلاً، مفهوم سياسي صريح، ولكن يمكن أن يرتقي به الفيلسوف إلى رتبة المفهوم الفلسفي.

□ خ. ح.: تناقشون في الفصول الأخيرة «الهوية البشرية»، وتقولون إنكم ضد المنطق الذي يُعَرِّف الهوية البشرية بالعقل والعقلانية وأنها مُفارِقَة للحيوان؛ وتقولون إن السؤال المحدد للهوية البشرية هو: «كيف أكون على خُلُقٍ؟» ماذا تقصدون بذلك، ربما يقول البعض: هذا معيار غير موضوعي وفيه انحيازات أخلاقية؟

● طه: يَصِحّ هذا الحكم لو كان مفهومي لـ «الأخلاقية» هو المفهوم السائد؛ فالتصور الشائع للأخلاق هو أنها عبارة

عن جزء من الصفات الإنسانية التي لا يعاقب عليها والتي تختص بالفرد، حتى ولو تعامل بها مع غيره، بينما الأخلاق عندي هي عبارة عن كل الصفات التي تجعل الإنسان إنساناً، بحيث يمكن أن نعتبر حتى العقل فعلاً خُلُقياً؛ فكل ما يجعل الإنسان يحقق إنسانيته يُعدُّ فعلاً خُلُقياً صريحاً؛ فإذاً يتعيّن تحديد هوية الإنسان من خلال هذا الفعل الخُلقي الذي يحقق له إنسانيته؛ يقول بعضهم: إن الفعل الذي يحدّد الإنسان هو «التعقل»، أما أنا فأقول: إن للحيوان حظاً من العقل ولو قلَّ، وإلا فمن أين حصَّل قوة الإدراك التي يتمتع بها، ولكن ليس له في المقابل أخلاق، لأنه لا قدرة له على إدراك المثل العليا والمعاني الأسمى؛ وهكذا، فـ «الأخلاقية» تتميز بكونها تجعل الإنسان إنساناً، وبواسطتها يرتقي في مراتب الإنسانية، حتى يحقق كمال إنسانيته.

□ خ. ح.: انطلاقاً من هذا التعريف الأخلاقي للهوية البشرية تبينون في الفصل السادس والسابع أنها مرتبطة بثلاث دلالات؛ «الإنسانية» و«الرجولة» و«المروءة»، ثم ترفعونها إلى رتبة «الفُتُوَّة»، كيف يتحقق هذا السلَّم في الترقي من مرحلة إلى أخرى، وما الذي تقصدونه بهذه الدلالات؟

● طه: هذا نموذج من النماذج التي يمكن أن نعدّها تدخُّلاً في سياق التفلسف العربي؛ فإذا نظرنا إلى مفهوم «الإنسان» و«الرجل» و«المرء»، قَلَّما نجد لهذه المفاهيم الثلاثة نظيراً في لغات أخرى، وهي رُتَبٌ متفاوتة في تحقيق خُلُقِيَّة الإنسان؛ فـ «الإنسان» هو باب الدخول على الأخلاق،

والانتقال في التراث العربي من مفهوم «الإنسان» إلى مفهوم «الرجل»، ثم إلى مفهوم «المرء» هو، حقيقةً، تَقَدُّم بهذه الخُلُقِيَّة نحو الأفضل، بحيث تكون «المروءة» هي كمال هذا التقدم، أي كمال «الرجولة»؛ فـ«الرجولة» هي كمال الإنسانية، و«المروءة» هي كمال الرجولة، و«الفُتُوَّة» هي عبارة عن الوصول إلى نهاية التَخَلُّق الإنساني.

□ **خ. ح.**: ربما يقول قائل من دعاة النزعة النسوية إن «الرجولة» و«المروءة» و«الفُتُوَّة» كلها تعابير ذات مدلولات ذكورية، أنتم تتحدثون عن الرجال فقط، أين هو موقع «النساء» في هذا السلم الأخلاقي؟

● **طه**: ردّي على دعاة النزعة النسوية هو كالتالي:

أولاً، إن للنساء في هذا السُّلَّم ومن حيث هذا الترتيب رتبة «المروءة»؛ إننا ننسى أن لفظ «المرأة» مشتق من الأصل اللغوي نفسه الذي اشتق منه لفظ «المرء»؛ وعلى هذا، فإن المرأة، في التصور الإسلامي، تنزل رتبة أخلاقية فوق «الرجولة»، وهي رتبة «المروءة».

ثانياً، لا يُخْرِج ترتيبي «المرأة» من سُلَّم مراتب الإنسانية مطلقاً، بل إنه يسند إليها صفةً لا نجد لها نظيراً مثلاً في اللغات الإنجليزية أو الألمانية أو الفرنسية، وهي أن «المرأة»، في الممارسة الثقافية الإسلامية العربية، هي، أصلاً، **كائن خُلُقي**، بل إنها تحقق درجة أخلاقية عليا تفوق درجة الرجولة؛ لذلك، ينبغي أن تكون النظرة إليها نظرة أخلاقية بالأساس.

□ خ. ح.: المسألة الثانية التي يطرحها هذا الترتيب الترقي هي: هل نحن أمام مفاهيم أخلاقية تدرُّجية، . . . تنتقل من «الإنسان» إلى «الرجل» إلى «المرء» إلى «الفتى»؟

● طه: ليس الأمر كذلك، لأن هذا الترتيب ليس ترتيباً زمنياً، بل هو ترتيب لأفعال تتفاوت فيما بينها؛ فقد آتي فعلاً يجعلني في رتبة «الإنسان» بالمفهوم الذي حددته، وقد آتي بفعلٍ آخر يجعلني في رتبة «الفُتُوَّة»، وهكذا. . . ؛ فهي أفعال قد تكون متزامنة، وليس لها تطور زمني يجعل الفرد ينتقل في حياته من رتبة «الإنسان» إلى رتبة «الرجل»، ثم إلى رتبة «المرء»، فإلى رتبة «الفتى»، وإنما هي أفعال متفاوتة كل فعل يحقق درجة من الأخلاقية، وحين ذاك يُصَنَّفُ الفرد في هذه الرتبة أو تلك بحسب القيمة الخُلُقية لفعله، وقد تغلِب عنده أفعال من رتبة مخصوصة، فيُنسب إليها.

□ خ. ح.: في خاتمة الكتاب تقولون: «والآن ندرأ الشبهة الكبرى»، وتتحدثون عن حق عربي في التفلسف بشكل عام؛ قد يثير هذا الطرح بعض الأسئلة باعتبار أنكم تتجاوزون المرجعية الإسلامية، فبعض الناس قد يقولون هذا فكر قومي يريد أن يخلق فلسفة عربية على حساب الفلسفة الإسلامية، كيف درأتم هذه الشبهة الكبرى كما تسمونها؟

● طه: لقد حاولت درء هذه الشبهة من منطلقات عدة:

أوَّلُ هذه المنطلقات هو أنه **لا كونية بغير خصوصية**؛ ليست هناك لغة واحدة يتكلَّمها الناس جميعاً، ويحيون معانيها على نسق واحد، وتنعكس في حياة الإنسانية بصورة واحدة؛

فلا بد إذاً من لغات مختلفة ينطلق منها أفراد الإنسانية لكي يتحقق التواصل بينهم، مما يعني أن الخصوصية هي الطريق إلى الكونية.

والمنطلق الثاني هو أنه إذا نظرنا في الإطار الإسلامي وتدبرنا الآيات القرآنية تدبراً حقيقياً، نجد أن لكل قوم نبياً، والنبي يتكلم لسان هذا القوم؛ وحتى إذا أُرسِل إلى الناس كافة، فإنه لا يتكلم إلا باللسان الخاص بقومه؛ وهذا هو وضع الإسلام الذي يُعتبر دين العالمين، فقد توسَّل المبعوث به، عليه الصلاة والسلام، باللسان العربي الذي هو لسان خاص، متوجهاً بخطابه إلى الناس كافة؛ وإذا أنا استعملت مفهوم «القومية»، فليس بمعنى «القومانية»؛ فهذه الصفة الأخيرة تحيل إلى التصور الذي يرى أن هناك عناصر مُمَيِّزَة لكل شعب، تاريخية أو عرقية أو ثقافية أو غيرها، تجعله يقطع صلاته بالشعوب الأخرى، بل يعتقد تفوقَه عليها، بينما ينحصر مفهومي للقومية في الدلالة على أننا نحتاج إلى لسان مخصوص لتبليغ الفلسفة؛ وواضح أنه، حينما نلجأ إلى لغة مخصوصة، فإنما نَلج سياقاً قومياً؛ وقصارى القول، إن الفلسفة خطاب لغوي، تُوَلِّده الإمكانات التعبيرية والبيانية للسانٍ يتكلّمه قوم مخصوصون؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن تتحقق في فلسفتنا الخصائص التبليغية للسان الذي تنطق به الأمة العربية، وهذا لا يتعارض البتة مع تطلُّعها إلى أن تكون لها فلسفة كونية.

الفصل التاسع

كيف نَصِل بين مبادئ التراث ومبادئ الحداثة؟

■ **محمد دكير**(*): بأي منهج نقرأ تراثنا العربي والإسلامي، وما هي النتائج التي توصَّلَت إليها القراءات المنجزة في العالم العربي لهذا التراث؟ وهل تُعتبر هذه القراءات مفتاح النهضة والحداثة العربية والإسلامية؟ وما المفهوم الحقيقي للحداثة الغربية وما علاقته بالعقلانية والأخلاق؟ هل يمكن الحديث عن حداثة إسلامية؟ وما هو دور الاجتهاد في هذه الحداثة؟ كيف يمكن للفكر العربي والإسلامي المعاصر أن يتجاوز مآزقه الكثيرة؟

للإجابة عن هذه الأسئلة، يسرُّنا اليوم في «قناة المنار» أن نستضف الفيلسوف المغربي الدكتور طه عبد الرحمن، أستاذ مناهج المنطق وفلسفة اللغة بكلية «الآداب والعلوم الإنسانية» بجامعة «محمد الخامس» بالرباط منذ ١٩٧٠م، حاصل على دكتوراه الدولة من جامعة «السوربون»، أستاذ زائر ومحاضر في عدد من الجامعات العربية، ممثل وعضو ومشارك في عدد من الجمعيات الفلسفية والمنظمات العلمية، عضو في مجلس أمناء الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين؛ صدرت له عدة كتب

(*) أجرى الحوار الكاتب والصحافي السيد محمد دكير من قناة «المنار الفضائية» في برنامج «الكلمة الطيبة»، ونرمز إلى اسمه، من الآن فصاعداً، بالحرفين: م. د. اختصاراً.

ودراسات في الفلسفة والمنطق واللسانيات والإسلاميات باللغات الثلاث: العربية والفرنسية والإنجليزية، نذكر منها: **اللغة والفلسفة**، وفقه الفلسفة ١: **الفلسفة والترجمة**، وفقه الفلسفة ٢: **القول الفلسفي**، **كتاب المفهوم والتأثيل**، و**تجديد المنهج في تقويم التراث**، و**اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، وغيرها، وقد صدر له مؤخراً كتاب **روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**.

قبل الحديث عن الموقف من مناهج قراءة التراث ومنهجكم الخاص في تقويم التراث العربي الإسلامي، أسألكم: لِمَ كل هذا الاهتمام بالتراث العربي الإسلامي؟

● **طه**: قد أجيب عن سؤالكم بصدد الاهتمام الموجود بالتراث جواباً فلسفياً؛ وأقصد أن الإنسان، بطبعه، كائن متصل، واتصاله يكون بالزمان والمكان؛ واتصاله بالزمان يجعله يربط الماضي بالحاضر والمستقبل معاً؛ فلا بد لكل إنسان، كيفما كان حاله، من أن يكون له امتداد فيما سبق وامتداد فيما سيأتي؛ فعنده حاجة ميتافيزيقية أو روحية أو غيبية إلى أن تكون ذاته موصولة؛ ووجوب هذه «الموصولية» هو الذي يدفعه إلى الاهتمام بالتراث، وهو حينما يرجع إلى التراث، فإنه يرجع إلى حالة الاتصال بالماضي باعتباره مقوّماً من مقوّمات ذاته؛ لذلك، كان الماضي يمد الإنسان بشيئين اثنين:

ـ **أحدهما**، يمده بـ «الهوية»، فهذا الاتصال يوفر للفرد البُعد الثقافي الذي يجعله يحدد ذاته، مُدركاً تميّزه عن باقي

أفراد الإنسانية؛ وبذلك، فالتراث وسيلة من وسائل تثبيت الهوية.

ـ **والثاني**، أن هذا التراث يمد الإنسان بـ «قوة العطاء والإبداع» أو، على الأقل، يمده بـ «الاستعدادات التي تؤهله للإبداع والعطاء».

□ **م. د.**: هما عنصران إذاً: «إثبات الهوية» و«تحصيل القدرة على الإبداع»؛ لكن البعض اعتبر أن الاستغراق في الاهتمام بالتراث ربما كان على حساب الحاضر.

● **طه**: الواقع أن الحاضر كلحظة مستقلة غير موجود؛ الذي يوجد، في الحقيقية، هو الماضي والمستقبل، والحاضر بالنسبة للإنسان هو بمثابة جزء من الماضي ومن المستقبل معاً، إلا أن هناك من يريد الاستغراق في الماضي، وهذا الاستغراق ضار بالهوية والإبداع، لأنَّ الهوية والإبداع، ولو أنهما يجدان مرتكزهما في الماضي، يحتاجان إلى الأفق الاستقبالي لكي يُنْتجا، وبالتالي يُحققا عطاء الإبداع وتَوسُّع الهوية، نظراً لأن الهوية ليست ثابتة، بل هي متغيرة وتجد اتساعها في المستقبل، ولذلك فالاستغراق في الماضي يضر بالهوية والإبداع.

وعلى هذا، فلا إبداع بغير تراث ولا هوية بغير تراث، إذ يكون التراث بمثابة المرتكز الذي يسمح للإنسان أن يستجمع قواه ليمتد في المستقبل، فالماضي هو عبارة عن نقطة ارتكاز للاندفاع بقوة إلى المستقبل، أما إذا أصبح الماضي بمثابة نقطة استقرار وجمود فهذا يضرُّ بالهوية وبالإبداع معاً؛ طبعاً،

هناك من يرى أن في الماضي وفي إنتاجه كلَّ ما يمكن أن يَمدَّ المسلم بأسس تثبيت هويته ودعم إبداعه.

وأرى أنه يجوز أن نحمل التراث على معنيين اثنين:

أحدهما، **المعنى الموسَّع للتراث**، وهو أن التراث يشمل النصوص الدينية المؤَسِّسة (القرآن الكريم والسنة الشريفة) واجتهادات المسلمين جميعاً؛ وقد يعترض بعضهم على هذا المعنى الموسَّع، فيقول: إن التراث لا يدخل فيه الكتاب والسنة مطلقاً، وهذا الاعتراض مردود بدليل ما جاء في كتاب الله، إذ يقول عز وجل: ﴿**أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا**﴾ [فاطر: ٣٢]، فمفهوم التراث موجود في هذا النص الديني؛ فالقرآن والسنة هما إرث للمؤمنين، أي يندرجان في تراث المسلمين.

والثاني، **المعنى المضيَّق للتراث**، وهو قصر دلالة التراث على اجتهادات المسلمين.

فبالنسبة للذي يريد أن يرجع إلى التراث، فإما أن يرجع إلى التراث بالمعنى الموسَّع أو يرجع إليه بالمعنى المضيَّق؛ فإذا رجع إليه بمعناه الموسَّع، فإنه يعود إلى النص القرآني والسنة لكي يستمد منهما قوة ومدداً للإتيان باجتهاداته.

□ م. د.: قد يعتقد البعض أن النهضة الغربية انطلقت من قراءات نقدية للتراث الغربي، خصوصاً للفكر الديني والإصلاح الديني؛ ولهذا حاول المفكر العربي والإسلامي سلوك الطريق نفسه، ومن هنا بدأت المشاريع والقراءات النقدية للتراث

وللدين، حتى في بعض القضايا التي لم تكن تحتاج إلى نقد الدين، ولكن بما أن الفكر الغربي مارس هذا النقد، فإن تقليد المفكر العربي للغرب جعله يسلك الطريق نفسه. في نظركم هل هذا المنطلق بالنسبة للفكر العربي كان صحيحاً؟

● طه: في اعتقادي أن الغرب لم ينقد تراثه كما تولَّى المسلمون نقد تراثهم؛ والشاهد على ذلك ما يسمى بـ «النهضة»، فهي عبارة عن عودة إلى التراث اليوناني بدون نقد؛ أما النقد الذي حصل في بداية النهضة الأوروبية، فقد كان نقداً للتراث الكنسي والسلطة الكنسية؛ أما التراث كثقافة في العالم الغربي فلم يتعرَّض في تلك الفترة للنقد الذي نجد له شواهد في النقد العربي الحديث للتراث الإسلامي؛ لقد كان الغرب دائماً يعتبر تراثه جزءاً من هويته، وجزءاً من الطاقة الإبداعية التي يمتلكها؛ فالمقارنة بيننا وبين الغرب من حيث درجة الاهتمام بالتراث تُثبت أنه اهتمام مختلف: فالاشتغال الغربي بالتراث كان تأييداً لمقوماته وإحياء لقيمه، بينما أهل الاشتغال بالتراث، على أساس مبدإ الحداثة من العرب، تولَّوا نقد التراث لينتهوا، إما إلى إلغائه كلياً والدعوة إلى الانفصال عنه، بحجة أنه لا يمكن أن ندخل عصر الحداثة إلا بتطليق هذا التراث تطليقاً لا رجعة فيه، وإما إلى انتقاء أجزاء منه يعتبرونها كفيلة بأن تمكّنهم من النهضة والتقدم؛ والحال أن هذه الأجزاء التي انتقوها هي تلك التي أخذها المسلمون عن غيرهم، إذ تتكوّن من نصوص الفلسفة اليونانية التي نُقلت إلى اللغة العربية ومن التآليف الإسلامية التي تفرَّعت عليها، فجعلوا الجانب

المقبول من التراث هو الجانب الموصول مع التراث اليوناني، أما جوانبه الأخرى التي لا صلة لها مع هذا التراث الفلسفي المنقول، فكانت لا تُعدُّ من الجوانب التي ينبغي حفظها واستثمارها في النهوض.

□ م. د.: ربما أراد المفكر العربي الذي قام بهذه القراءات أن يبحث عن المفاهيم الموجودة التي أصبحت من مميزات الحضارة الغربية مثل «العقلانية» وما سواها، بالتالي رجع بشكل انتقائي للبحث في الفترة الزمنية التي تمثّل فيها العرب والمسلمون هذه المفاهيم واعتبرها نقطة انطلاق. ولهذا نجد أن الأغلبية اتجهوا نحو التراث المعتزلي واعتبروه نقطة الانطلاق. هذا التعاطي التجزيئي مع التراث كيف تنظرون إلى نتائجه؟

● **طه**: نتائج هذا التعاطي التجزيئي، كما ذكرتُ في كتبي، إما أنها تنتهي إلى ترك أغلب التراث، أو تنتهي إلى الانقطاع عنه كلياً؛ إن البحث عن مفاهيم موجودة، في الأصل، عند الغرب وفي ثقافته وتسليطها على التراث الإسلامي في شكل استنساخ لها من غير القيام بنقدها وتمحيصها، بل من غير التمكن من آلياتها هو أمر يتعارض مع مقتضيات البحث العلمي: فكم من مفاهيم أخذ بها الدارسون للتراث لم يتمكنوا من ناحية إجرائيتها ومن طرق استثمارها في التراث.

وهذا القصور المتمثل في عدم التمكن من المفاهيم المنقولة والآليات المستنسخة عن التراث الغربي، فضلاً عن

نقدها، أفضى بهم إلى نتائج فاسدة عن التراث، لأنهم صاروا إلى تطبيق أدوات غير مناسبة لموضوعها؛ في حين أن من أراد نقد التراث، فيتعين عليه أن يطلب وسائل تناسب هذا التراث، وحتى إذا اقتبس هذه الوسائل والمناهج من غيره، فينبغي أن يعرضها على محكِّ النقد والتمحيص حتى يتبين له وجه مناسبتها للتراث قبل أن يقوم بتنزيلها عليه.

□ م. د.: أنتم أشرتم إلى مظاهر الأزمة في العلاقة مع التراث والتي تمثلت في مستوى تصور موضوعه ومستوى منهج قراءته عندما تم التعاطي معه بطريقة تجزيئية، وهو الأمر الذي سيؤدي بنا إلى الحديث عن منهجكم الخاص في الاشتغال بالتراث.

● **طه**: لم يكن همِّي في بداية أبحاثي الأكاديمية الاشتغال بالتراث، لكني اضطررتُ إلى الاشتغال بهذا الموضوع عندما رأيتُ ما في الأبحاث والدراسات التي أُنجزت عن التراث من الخروج عن المقتضيات المنطقية والمنهجية في معالجة هذا الموضوع؛ ولَمّا كانت تلك الدراسات تستند إلى أساليب أقل ما يقال فيها بأنها تعسفية، لم تتردَّد في أن تُسلِّط على التراث بعض المقولات الماركسية أو البنيوية أو التفكيكية؛ وهكذا، كان الباحث يتقلب بتقلب الأدوات التي كان يستخدمها الغرب، فيقوم باستنساخها وتطبيقها على التراث؛ وقد أزعجني هذا الأمر كثيراً، وجعلني أنظر إلى هذه الأعمال على أنها **لا تعدو كونها تمارين يتدرب فيها العربي على استعمال هذه الأدوات المقتبسة**؛ لذلك، رغم

تقديري لهذه المنهجيات الغربية، ورغم اعتباري للنتائج التي توصلت إليها في تراثها الأصلي وفائدتها في الوصول إلى نتائج مهمة بالنسبة للدراسات الغربية، كنت لا أرى مثل تلك الفائدة بالنسبة لنقلها إلى التراث الإسلامي العربي؛ فقلتُ في نفسي لا بد من إيجاد منهجية تناسب خصوصية تراثنا، ولا تكون واردة من خارجه أو مسلَّطة عليه بتعسُّف؛ بل لا بد لهذه المنهجية النقدية من أن تنبعث من الداخل؛ فالمطلوب إذاً هو أن نستمدَّ المنهجية التي نقوّم بها تراثنا الإسلامي العربي من التراث نفسه.

□ م. د.: أشرتم إلى عنصر مهم هو «التعسف المنهجي»؛ ولكن هناك اعتقاد عند مَنْ قام بمثل هذه القراءات للتراث، التي انتقدتموها في كتابكم: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، وهو أنه ليس هناك أي تعسف على التراث، لأن المناهج المعتمدة في دراسته هي مناهج علمية، وأنتم تعرفون معنى مفهوم «العلمية» الذي أُضفي على هذه المناهج، فيرون أنه لم يكن هناك أي تعسف باعتبار أن العلمية تعني «الموضوعية» و«الحقانية»، ربما كان التعسف مقتصراً على مستوى النتائج فقط.

● **طه**: إن الأدوات العلمية، أياً كانت، هي، أصلاً، أدوات صناعية وليست طبيعية؛ فالباحث ينشئ أدواته الإجرائية لكي يطبقها على إحدى المجالات التي يدرسها، وتكون إجرائية هذه الأدوات سليمة متى أدَّت إلى نتائج إيجابية أو مفيدة؛ فكل أدوات العلم فيها من الاصطناع والوضع الشيء

الكثير، ولكنه اصطناع معقول؛ لهذا، يتم التساهل فيه ويُتجاوز عنه متى أثمرَ نتائج يمكن الاستفادة منها؛ وكما يقال: العلم نسبي ومتغير، فما كان علماً بالأمس يصير اليوم أو غداً جهلاً، وما كان حقاً يصير باطلاً؛ فليست للعلم القداسة التي أضفاها الكثيرون عليه منذ القرن السابع عشر؛ ونحن، الدارسين المسلمين والعرب، لم تكن لنا القدرة على تبيُّن حقيقة العلم، فصرنا على دربهم في هذا التقديس.

□ م. د.: أعتقد أن «كارل ماركس» اصطدم بهذه الحقيقة في دراسته للاقتصاد الآسيوي، فلم يستطع تطبيق المنهج نفسه الذي اعتمده في دراسته للاقتصاد الغربي.

● **طه**: أرى أن ما هو علمي إنما هو قدرة الباحث على صنع الأداة الملائمة لموضوعه؛ فالعلمية لا تقوم في الأداة المصنوعة بقدر ما تقوم في قدرة الدارس على إيجاد الآلة التي تناسب موضوعه، والتي تترتّب على تطبيقها النتائج المطلوبة له؛ إذ يكون قد حدّد مجموعة من النتائج، أو، على الأقل، حدد أفقاً لهذه النتائج، واستطاع أن يتوسل بآلة وضَعَها من عنده للوصول إلى تلك النتائج. وهكذا، تكون صفة «العلمية» قائمة في العلاقة القائمة بين مطلب الباحث وفائدة الأداة.

□ م. د.: لكن في المقابل هناك موقف آخر استشعر ثقل التراث وآمن بأنه لا بد من استئناف النظر في التراث، وقصد بذلك البحث عن الحبل السري الذي يمكن أن يربط بين الإبداع والنهضة في لحظة من لحظات الفعل الحضاري

الإسلامي وعملية الإحياء والنهوض في اللحظة المعاصرة؛ هل ينبغي أن ننظر إلى هذه المحاولة كفعل إيجابي يعبر عن اجتهاد؟ وهل استطاع هذا الموقف الداعي إلى استئناف النظر في التراث أن يقارب هذا الحبل السري ويكشف عنه، أم أن قراءته للتراث كانت عملية جراحية صعبة لم تستطع أن تصل إلى تحصيل نتائج مفيدة للدرس التراثي؟

● طه: لا يمكن أن ننكر قيمة بعض الاجتهادات في دراسة التراث، ولا أن ننكر أن هناك نتائج إيجابية توصَّل إليها باحثون بصدد الربط بين التراث والمعاصرة؛ بيد أنه يبقى أن نفرّق بين أمرين: بين الروح والمقاصد التي تتحكم في هذا التراث من جهة، وبين تجليات هذه الروح وتحقيقات هذه المقاصد من جهة ثانية؛ والذي نحتاج إليه لاستئناف العطاء هو أن نتبيَّن هذه الروح بوصفها جملة من المقاصد والقيم والمبادئ التي انبنى عليها التراث وتحكَّمت في عملية توليده وتطويره؛ فإذا استطعنا أن نقف على هذه المبادئ التي تَحكُم التراث وتشكِّل روحه، فبإمكاننا من خلال هذه الروح أن نستأنف ونواصل العطاء ونتصل بالمعاصرة.

ولَمّا قمت، من جهتي، بدراسة بعض الجوانب من التراث، وجدت أنه يتصف بصفات خاصة ويقوم على مبادئ مُميَّزة يتوجب التمسك بها؛ منها ما أسميه بـ **«مبدإ التداول»**، وأقصد بذلك أن التراث الإسلامي أو الحضارة الإسلامية كانت دائماً تستوعب الوافد عليها أو المنقول إليها استيعاباً يُخضعه للقيم المعرفية والقيم اللغوية والقيم العقدية الخاصة

بها، إلا ما كان من أعمال ابن رشد الفلسفية، حيث إنه أفنى عمراً غير قصير في صرف هذه القيم الإسلامية عن المنقول الفلسفي، مُسهماً، لا في وصل التراث الإسلامي بالنهضة الفكرية الغربية كما زُعِم، وإنما في قطع صلته بها وتخليصها من آثاره، وما تَطبيلُ مفكري الغرب به ـ على الأقل في جانب منه ـ إلا فرح بهذا التخليص! إذ كفاهم مؤونة تعاطيه بأنفسهم، ولو تعاطوه، فقد لا يبلغون فيه رتبة أبناء هذا التراث؛ أما اقتفاء مفكري العرب أثرهم في هذا التطبيل، فلا عبرة به، لأنهم لا يملكون من أمرهم إلا التبعية العمياء لهم؛ وهكذا، كانت في الثقافة العربية قدرة متميزة على تحويل المنقول من ثقافة أخرى إلى مضمون يوافق المقتضيات والقيم الإسلامية؛ فإذا أردنا أن نصل التراث الإسلامي بالحداثة اليوم أو بالمعاصرة، فإننا نحتاج إلى القيام بالعملية التحويلية نفسها؛ وبناءً على هذا، فكلما ورد علينا مضمون حداثي أو مضمون عصري، تعيّن علينا أن نخضعه لهذه المقتضيات التداولية التي اختص بها التراث الإسلامي.

وهكذا، فإن الوصلِ بين التراث والمعاصرة يتم باستكشاف الروح التي تحكّمت في التراث وفي إنتاجه؛ وهذه الروح هي، كما ذكرنا، عبارة عن قيم ومبادئ وأصول ينبغي أن نستخرجها، ونتوسل بها في الدخول إلى الحداثة؛ فالخاصية التداولية التي يتصف بها التراث تقتضي منا متى تلقينا مضموناً أو مفهوماً أو حكماً من مجال غير مجالنا أن نخضعه لمقتضيات التداول الإسلامي من قيم عقدية ولغوية ومعرفية.

□ م. د.: إذاً فهي عودة للروح وليس للنصوص، وهو ما سيحررنا من النصوص ومن العودة إلى الفترة الزمنية كذلك.

● طه: من المبادئ التي توصّلت إليها في اشتغالي على روح التراث الإسلامي مبدأ «**التكامل**»؛ فالمعرفة الإسلامية تتداخل أقسامها تداخلاً كاملاً، بحيث يبدو الفقه موصولاً بعلم الكلام، وعلم الكلام موصولاً بالفلسفة، والفلسفة موصولة بأصول الفقه؛ فقد حصل في التراث الإسلامي تداخل قوي بين المعارف إلى حد أن بعض العلماء جمعوا بين الطب والفقه أو بين الفلسفة والفقه، بل جمعوا بين علم الكلام والتصوف والفلسفة وأصول الفقه... إلخ، ولكي ندخل نحن إلى الحداثة لا مفرَّ لنا، متى أردنا أن نحفظ العلاقة بيننا وبين التراث، أن نأخذ بمبدإ تكامل المعارف ولو أن الغرب أخذ بمبدإ «تفاصل» أو تباين المعارف.

□ م. د.: إذا سألتكم عن هذه المبادئ التي هي «**التداول**» و«**التكامل**»، وأشرتم أيضاً في كتاباتكم إلى مبدإٍ آخر مهم هو مبدأ «**العمل**»، هذه المبادئ الثلاثة ما هو تأثيرها على المستوى المنهجي، كيف تؤثر: هل هي أفق للمنهج أم هي محددات للمنهج؟

● طه: لما اشتغلت بدراسة التراث، لم أقف طويلاً عند مضامينه المعرفية كما وقف عندها غيري من الباحثين، مجتزئاً بها، بقدر ما وقفت عند الآلات التي أنتجت هذه المضامين التي هي إما آلات استدلالية أو لغوية؛ وتبين لي أن التراث مشبع إلى درجة كبيرة بالآلة المنطقية كما في أصول الفقه

وحتى في الفقه والبلاغة؛ لقد كان للآلة المنطقية دور كبير في إنتاج المعرفة الإسلامية؛ لذلك، كان استخدامي لها في الكشف عن المبادئ أو الروح التي يتحدد بها تراثنا.

□ م. د.: هل هذا هو ما قام به الغرب في قراءته النقدية لتراثه أو كما قلتم للتراث الكنسي؟

● طه: لم يقم الباحث الغربي بالأمر نفسه، بل قام بعكسه؛ فقد اعتمد النقدَ التاريخي للنص الديني، حتى يرده إلى ظروف إنتاجه داخل المجتمع الديني المسيحي؛ أما أنا فلم أعالج النقد التاريخي، بل قمت بالنقد المنطقي للتراث؛ وفي هذا دلالة كافية على أني لم أقلد الدراسات الغربية في اشتغالي بالتراث الإسلامي.

واعتقادي جازم بأن التراث ينبغي أن يُحاكم بأدوات إنتاجه، فلا يمكن أن يُحاكم بأدوات إنتاج تراث آخر، أو يُحاكم بأدوات لم تُنتج مضمونه إلا أن يكون على سبيل المقارنة؛ أما على سبيل التحقيق، فلا بد من أن يُقوّم التراث ويُنقَد بحسب الأدوات التي استُخدِمت في إنتاجه، حتى يُعرف هل استوفى شرائط هذه الأدوات أم لم يستوفها.

□ م. د.: طبعاً قد يسألكم البعض ويقول: وما بال هذه المناهج المعاصرة هل تترك جانباً أم يستفادِ منها وما حجم هذه الاستفادة؟

● طه: هذا السؤال وجيه؛ أعتقد أن المناهج المعاصرة يستفاد منها بشروط؛ فمثلاً، عندما أحدد طبيعة الموضوع

التراثي الذي أنظر فيه، ويتبين لي أن الآلة المنطقية مفيدة في بيان خصائصه، فإني أعالج عمَل هذه الآلة داخل النص، لا من جهة خصائصها التي أقرّها التراث فحسب، بل يمكن أن أتوسّل أيضاً في هذه المعالجة بالمستوى المعرفي والمنهجي الذي وصَلته هذه الآلة في العصر الحديث؛ لقد استفدت من تطور الأداة المنطقية كثيراً في النظر في هذه الآلة نفسها داخل النص التراثي؛ وهكذا، أكون قد استعنت بالآلة المنطقية التي حققت تطوراً وتقدماً خارج التراث لدراسة الآلة داخل التراث باعتبارها خاصية مميزة له.

وخير مثال على تشبُّع التراث بالآلة المنطقية هو عنايته بالمناظرة؛ فمعلوم أن منهج المناظرة يقتضي دخول شخصين على الأقل في حوار على أساس الوصول إلى نتيجة غالباً ما تكون معرفية؛ فكانت المناظرة عند المسلمين بمثابة وسيلة لتحصيل المعرفة، ولم تكن وسيلة لحل المشكلات الاجتماعية والسياسية فقط كما هو حالها اليوم؛ ولقد أُهمِلت المناظرة عند المسلمين لسببٍ واحد هو تقليد الباحثين العرب للغرب في دراسة التراث؛ فلما لم تكن المناظرة عند الغرب بمثل القوة والتوسع في إنتاج المعرفة اللذين كانا لهما عند المسلمين، فإنهم لم يولوها في دراستهم التاريخية النقدية لتراثهم أهمية كبيرة؛ ولما جاء الدارسون العرب لتناول تراثهم، اتبعوا خطواتهم، فلم يعطوا للمناظرة أية قيمة في دراستهم، مع أنها كانت تشكل وجهاً من وجوه تميز التراث، ولربما هو الوجه الذي يسهل وصله بالمعاصرة والحداثة.

□ م. د.: هذه القراءات للتراث كان هدفها تحقيق النهضة والبحث عن الحبل السري لإعادة وصل الفعل الحضاري بين الماضي والحاضر وإعادة خلق شروط النهضة، وبالتالي الدخول في عصر الحداثة أو صناعة الحداثة العربية الإسلامية؛ نريد، قبل أن نتناول الحداثة العربية والإسلامية كما تنظرون إليها من خلال قراءتكم للتراث ودراستكم النقدية للحداثة، أن نتعرّف على ماهية الحداثة أو المفهوم الغربي للحداثة.

● طه: وُضعت للحداثة تعريفات شتى؛ فقالوا: «الحداثة هي قطع الصلة بالتراث»، و«الحداثة هي الديمقراطية»، و«الحداثة هي العقلانية» و«الحداثة هي العلمانية»، و«الحداثة هي الأنوار»... أظن أن هناك خلطاً على هذا المستوى بين المبادئ التي قامت عليها الحداثة وبين التطبيق الذي كان لهذه المبادئ، فهذه التعاريف لم تراعِ هذا الفرق بين المبادئ وبين تطبيقاتها؛ فمثلاً، عندما يعرّفون الحداثة بالأنوار، فإنهم يخلطون بين الحداثة كمبدإ والواقع الأنواري، بينما المطلوب في نظري هو التمييز بين الطرفين؛ فكما أننا نميز بين معارف التراث وروح التراث، فكذلك ينبغي أن نميز بين الحداثة كواقع وكتاريخ والحداثة كروح وقيم.

□ م. د.: يعني أن مفهوم «الحداثة» مجرد وهناك تطبيقات، فالتجريد هو الروح؛ هذا سيشكل منطلقاً لتحديد الحداثة الغربية وتشخيصها.

● طه: أستعملُ «الروح» هنا بمعنى القوة الدافعة للتطبيق

والتي تجعله يظهر بمظهر الحداثة؛ فروح الحداثة هي المبادئ والقيم التي تجعل منها أمراً مشخصاً غير مجرَّد قائماً في الوجدان، وتكون تطبيقاتها عبارة عن تحقق هذا الوجدان في الخارج.

وعلى هذا، فالحداثة الغربية إنما هي تطبيق لهذه الروح، وهذا التطبيق واكبته مسلَّمات حددتها الظروف التاريخية التي كان يعيشها المجتمع الغربي. لذلك، لا يمكن أن نعتبر «الفصل بين السياسة والدين» مبدأ من مبادئ الحداثة، لأن الظرف التاريخي هو الذي حتَّم هذا الفصل؛ فلما كان الواقع في الغرب هو استيلاء الكنيسة على الحكم وعلى المجتمع، كان لا بد من فصل السياسة عن الدين ظرفياً، حتى تكف عن ظلمها؛ وسوف نرى في المستقبل القريب عودة السياسة والدين إلى الاجتماع والاتصال، لأن هذا الفصل لم يكن من المبادئ المحدِّدة لروح الحداثة، بل كان من مسلَّمات التطبيق فقط.

□ م. د.: إذاً سؤالنا ينبغي أن يكون، قبل أن نتحدث عن محددات واقع الحداثة أو مفهوم الحداثة الغربية، حول المبادئ المقومة لروح الحداثة.

● طه: بعدما قلَّبت النظر في التعاريف المتداولة للحداثة وبحثت في فائدتها الإجرائية ومدى تحديدها لروح الحداثة، وجدت أن عدداً غير قليل منها يحتاج إلى المراجعة لوجود الخلط فيه بين المبادئ التأسيسية والمسلَّمات التطبيقية؛ فمثلاً، يُعرِّف بعضهم الحداثة بأنها هي «الفردانية»، فهذه مسلَّمة من

مسلّمات التطبيق؛ وليست مبدأ مؤسِّساً؛ فانتهيتُ، بعد طول نظر، إلى استخراج مبادئ ثلاثة:

أحدها «**مبدأ الرشد**»؛ وقد قال به «كانط» في عبارة شهيرة مُفادها هو: «فكِّر بنفسك ولا تجعل لأحدٍ وصاية على فكرك»؛ وهو مبدأ من المبادئ الأساسية، إذ يشترط أن يستقلَّ الإنسان في تفكيره وسلوكه عن وصاية أي طرف آخر؛ فقد كان ثمَّة ظرفٌ تاريخي تَمثَّل في سيطرة الكنيسة على كل شيء، حكماً أو عقلاً، فيكون المقصود بالاستقلال هو أن يتحرَّر الإنسان في تفكيره من التبعية للكنيسة؛ فالمطلوب من الحداثي أن يأتي بالفكر من عنده ولا يأخذه عن غيره، تقليداً؛ إنها لحظة حرية الإنسان وهي بارزة بكل وضوح؛ ومنها تنتج حرية الرأي وحرية الاعتقاد وحرية السلوك.

ونذكر أيضاً من مقتضيات مبدإ الرشد، فضلاً عن شرط «الاستقلال»، شرط «**الإبداع**»، وهو كذلك شرط أساسي في التحقق بالحداثة؛ فما لم تكن الحداثة مبدعة فليست هناك حداثة؛ والإبداع هو عملية إنتاج شيء لم يُسبق إليه أو إذا سُبق إليه، حصل إخراجه على وجوه أخرى غير وجهه في أصله؛ فإذاً مبدأ الرشد يقضي بأن نتوسل بقيمتيْ «الإبداع» و«الاستقلال» في الفكر والسلوك.

المبدأ الحداثي الثاني هو «**مبدأ النقد**»؛ فالحداثي لا يتقبل أي شيء بغير «دليل»، وكل شيء يُعرَض عليه يحتاج إلى أن يكون مسنوداً بدليل عقلي؛ وإذا وَجد أن هذا الدليل لا يستجيب للمقتضيات المنطقية، قام بالاعتراض عليه؛ ثم إن

هذا النقد لا يكتفي بالمطالبة بالدليل، بل يسلك طريق «الفصل» بين المجالات، لأن إقامة مجالاتٍ مستقلٍّ بعضها عن بعض من شأنه تسهيل ممارسة النقد وتحصيل العلم والكشف عن الآليات.

وأما المبدأ الثالث الذي نشهد آثاره في العولمة هو «**مبدأ الشمول**»، وهو مفهوم لا علاقة له بـ «الشمولية» أي «التوتاليتارية»؛ إذ المقصود به هو النفوذ والتأثير **في كل مجالات الحياة وفي كل المجتمعات**؛ فالحداثة، باعتبار منطقها الداخلي، يأخذ أفقها في الاتساع، حتى يشمل كل شيء، مجالاً أو مجتمعاً.

□ م. د.: هذا المفهوم قد يحيلنا إلى «هيغل»، ويؤدي بنا إلى أنه كانت هناك حداثات في كل المجتمعات وعلى مر التاريخ.

● طه: وهذه هي النتيجة التي توصّلت إليها؛ فليست الحداثة سوى علاقة مع الزمن، إنها فعل حضاري يطلب من كل أمة أن تكون معاصرة لزمانها؛ فكل أمة استطاعت أن تقوم في تفكيرها وأفعالها بواجبات زمانها فقد حققت الحداثة.

□ م. د.: لدينا في تراثنا مفهوم الاجتهاد، وهناك رواية أو أثر يقول إن الفقيه العالم بزمانه لا تهجم عليه الحوادث، فبالتالي الفقيه هو حداثي في لحظته الزمانية.

● طه: عندما يستجيب الفقيه لمطالب اللحظة الزمانية فهو حداثي، فالروح التي تختص بها الحداثة وُجِدت على مرّ

التاريخ الإنساني؛ ولا أُسلِّم بأن الحداثة انقطاع كلي عن الماضي، فقد تكون انقطاعاً عن التخلف الأوروبي الذي كان في القرون الوسطى، لا عن تاريخ الإنسانية جمعاء؛ ففي القرون الوسطى، كان العالم الإسلامي حداثياً، كما كانت قبله حداثات أخرى؛ فهذه الروح كانت موجودة على الدوام، ومقصدها أن ترتقي بالإنسان إلى مزيد الكمال الحضاري، لأنها عبارة عن جملة المبادئ التي تضمن للإنسان أن يحقق مزيد الترقي والتقدم.

□ م. د.: كيف تتحدد تجليات هذه الروح في الحداثة الغربية، إذا ما أردنا أن نحاكم الحداثة الغربية من خلال هذه المبادئ؟

● طه: بالنسبة لمبدإ الرشد، يكفي أن ننظر في أخذ الغرب بقيمة الاستقلال أو الحرية، فهم يتعاملون بها كما لو كانت مطلقة، رغم أن الأصل في أقوال الإنسان وأفعاله التقييد، لا الإطلاق؛ فالحرية هي المظهر الذي يتجلى به مبدأ الرشد في الحداثة الغربية كما يتجلى فيها بمظهر الإبداع؛ وممارسة الحرية والإبداع بلغت حد الوقوع في الانحرافات والافتئات على الأديان؛ والشاهد على ذلك ما حصل من هجوم على ديننا وسخرية من نبينا باسم حرية التعبير والتفكير والاعتقاد.

أما بالنسبة لمبدإ النقد، فيتجلى في الممارسة العقلانية؛ إذ يعتبرونها المحك الأخير والنهائي لكل شاردة وواردة، ويعتبرون الاستناد إلى السلطة سواء أكان نصاً أو شخصاً انتكاسة للعقل.

وأما بالنسبة لمبدإ الشمول، فحسبنا ظاهرة العولمة، فلم يبق أي مجال ولا مجتمع بعيداً عنها.

□ م. د.: بعدما تحدثنا عن المبادئ العامة للحداثة وهي الرشد والنقد والشمول، أنتم أشرتم في كتابكم **روح الحداثة** إلى ما أسميتموه بآفات الحداثة؛ ما هي هذه الآفات؟

● **طه**: إذا فحصنا القيم التي انبنتْ عليها هذه المبادئ، نلاحظ أنه قد وقع تحريفها أو توجيهها بشكل أدخل على هذه الحداثة مجموعة من الآفات نذكرها باختصار شديد.

- فقد دخلت على قيمة «الاستقلال» **آفة النسبية**، حيث وقع الاستقلال عن المطلق الديني، فأصبح الحداثي يؤمن بالنسبية بدل المطلق؛ في حين عرضتْ لقيمة «الإبداع» **آفة الانفصالية**؛ إذ أصبح الإبداع انفصالاً عن كل تراث وقطعاً للصلة بكل ما سبق؛ فالمبدع الغربي رجل منفصل، وبالتالي يُخلُّ بالشرط الأساسي للوجود الإنساني، وهو، كما ذكرنا في مطلع هذا الحوار، **الاتصال**.

- وطرأت على قيمة «العقلانية» **آفة الأداتية**، فتحوَّلت إلى عقلانيةِ وسائلَ لا تفكر إلا في توليد التقنيات وتطويرها، بينما عرضت لقيمة «الفصل» الحداثية **آفة التجزيئية**؛ ولا نستغرب أن يأتي عهد ما بعد الحداثة ليطور التجزيئية إلى التفتيتية.

- ودخلت على قيمة «التأثير في المجالات» **آفة المادية**؛ فبدلاً من تنمية الروح المعنوية، انحرف هذا التأثير إلى تنمية

الروح المادية، بينما طرأت على قيمة «التأثير في المجتمعات» **آفة الفردانية**؛ فبدلاً من تنمية الروح الجمعية تحول التأثير إلى تنمية الروح الفردانية في المجتمع.

□ م. د.: من خلال هذه الآفات الست تتبين لنا مظاهر الحداثة الغربية والكيفية التي طبقت بها مبادئ روح الحداثة، السؤال كيف تكون الحداثة الإسلامية قادرة على ردّ هذه الآفات؟

● **طه**: سوف تأخذ الحداثة الإسلامية بهذه المبادئ مع دفع الآفات التي دخلت عليها وترك العمل بمسلَّمات التطبيق الغربي، فندفع «النسبية» و«الانفصالية» و«الأداتية» و«التجزيئية» و«المادية» و«الفردانية» بقيم جديدة تقابل هذه الآفات وترفعها.

فمثلاً، نحتاج، في مقابل النسبية، إلى إدخال مفهوم «**الإطلاق**» الذي يفتحنا على أفق المطلق، بمعنى أن العبودية لله تقتضي أن يتوجه الإنسان في كل أعماله إلى الله سبحانه وتعالى؛ وهذا التوجه يحرر الإنسان من كل ما سواه، والحرية التي تنفتح على المطلق أكثر سعة وفسحة من الحرية التي لا تنفتح إلا على النسبي والمقيَّد كما هي «الحرية اللبيرالية»؛ كذلك أخْذُنا بقيمة «**الكمال**» يجعلنا نطلب الإبداع، لا في الانفصال عن التراث، وإنما في تحقيق الكمال فيما ننتجه من آثار وما نأتيه من سلوكيات؛ ونحتاج أيضاً إلى أن نسند العقلانية الأداتية إلى عقلانية أخرى هي «**عقلانية المقاصد**» أو «**عقلانية القيم**»؛ ولا يوفِّر هذه العقلانية إلا **الإيمان**، فهو الذي يُزوِّد الإنسان بالقيم التي تقدر على تهذيب هذه الأداة

وتوجيهها إلى الصواب؛ وكذلك ندفع التجزيئية بقيمة «**التكامل**»؛ فلا يخفى على ذي بصيرة أن، في هذا الوجود الواسع، تكاملاً للأشياء فيما بينها، وتكاملاً للإنسان مع هذه الأشياء؛ كما نحتاج إلى صرف المادية التي طغت في مختلف المجالات، وذلك باتخاذ «**الروحانية**» مبدأ أساسياً يجعل المادي لا ينفك يزدوجُ بالمعنوي؛ وكذلك ندفع الفردانية التي طغت في المجتمعات، وذلك باتخاذ ما أسميه بـ «**الجمعانية**»، وهي تقتضي أن تنفع الآخر كما تنفع ذاتك، وليس بالضرورة أن تؤثره على نفسك، أي تقتضي أن تكون المنفعة متبادلة وجامعة.

فإذا استطعنا أن نأخذ بالمبادئ الحداثية الثلاثة، أي: «مبدأ الرشد» و«مبدأ النقد» و«مبدأ الشمول» مع **دفع الآفات بواسطة القيم الست** التي أتينا على ذكرها الآن، وهي: «العبودية لله»، و«الكمال»، و«الإيمان»، و«التكامل»، و«الروحانية»، و«الجمعانية»، فلا شك أننا نصير قادرين على أن ننشئ نموذجاً إسلامياً للحداثة، نموذجاً لا يكون مجرد تطبيق جديد لروح الحداثة، وإنما يرتقي بالحداثة نفسها، لأنه سوف يدفع عنها الآفات التي وقع فيها تطبيق سابق لها؛ وبذلك، تنزل الحداثة الإسلامية رتبة أعلى من التطبيق الغربي لروح الحداثة.

وعلى الجملة، فإن الحداثة هي الروح التي تجعل الإنسان يتقلَّب في مدارج الرقي؛ ومعنى هذا أن التاريخ البشري عبارة عن تعاقب الأطوار، محققاً مزيداً من التقدم

الحضاري للإنسانية؛ فهذه الروح التي تتّخذ، في كل مرحلة، شكلاً معيناً من التطبيق هي التي ينبغي أن نأخذ بها اليوم ونتوسّل بها في تحقيق نهضتنا.

□ م. د.: هل نستطيع، في هذا الإطار، أن نتحدث عن دور للاجتهاد الإسلامي، خصوصاً أن هناك مَن يعتقد أن مفتاح الحداثة الإسلامية هو توسيع مفهوم الاجتهاد؟

● طه: من قيم الحداثة الأساسية والتي لا تُعدُّ الحداثة حداثة إلا بحصولها قيمة «الإبداع»، و«الاجتهادُ» إنما هو مظهر من مظاهر الإبداع؛ وقد حُمل لفظه على معنى «الاجتهاد بالرأي» في مجال الفقه؛ لكن الاجتهاد، كفعل عقلي استنباطي صريح، لا يجوز حصره في مجال الفقه؛ فقد يكون الاجتهاد في كل مجالات المعرفة: علم الكلام والنحو والفلسفة وما شابه ذلك من المعارف؛ فيتعين إذاً توسيع هذا المفهوم، حتى نحقق معنى الإبداع المطلوب في الحداثة؛ وإذ ذاك تكون حداثتنا مقرونة بالإبداع، باعتبار أن الاجتهاد إنما هو إبداع.

□ م. د.: في كتابتكم: **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية** الصادر سنة ٢٠٠٠م، هناك إعادة الاعتبار للسؤال الأخلاقي؛ عندما طرحتم هذا السؤال، هل كان هدفكم هو تأسيس نظرية جديدة في الأخلاق من خلال نقد المفاهيم الأخلاقية الغربية أو إحياء نظرية أخلاقية إسلامية.

● طه: كان هدفي تأسيس نظرية أخلاقية جديدة، بناءً على قيم أخلاقية أصيلة.

□ م. د.: أخبرتموني أن لديكم مشروعاً تحاولون فيه إدخال الأخلاق في مجال التشريع.

● طه: إذا أنسأ الله في عمري، فسوف أجتهد في بيان كيف نجعل، للتشريع الإسلامي، مصدراً جديداً أسميه **«المصدر الأخلاقي»** إلى جانب مصادر التشريع المعروفة التي تولّى علماء الأصول تحليلها وتدقيق طرق الاستنباط منها؛ وقد استغربت كيف أنهم أهملوا هذا المصدر، مع أن الرسول، عليه الصلاة والسلام، يقول: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق».

وسوف أقيم، بإذن الله، هذا المصدر الأخلاقي على قواعد محددة، أذكر منها ما يلي:

أ. الكشف عن **أشكال العلاقة القائمة بين الفقه والأخلاق.**

ب. بيان **الأسس الأخلاقية لمصادر التشريع** الموجودة كالمصالح المرسلة والاستحسان والعرف... إلخ.

ج. **استخراج جملة من القيم التي يمكن أن نستخدمها في التشريع** متى تعذّر وجود نص ثابت أو أصل قطعي، بحيث يمكننا أن نستنبط، بناءً عليها، أحكاماً شرعية بصدد النوازل والوقائع المستجدة التي تواجهنا في الحياة وتتطلب تحديد تصرفاتنا إزاءها.

□ م. د.: نحن في إطار السير لتحقيق الوصول إلى الحداثة الإسلامية؛ الآن على المستوى الفقهي هناك إحياء لمفهوم «المقاصد» الذي تطور في إيران إلى مفهوم «فلسفة

الفقه»؛ وفي الحوزات العلمية في العراق، هناك مباحث حول فلسفة الفقه، وأنتم أضفتم مفهوم «الأخلاق».

● طه: نحن ـ العلماء والمفكرين ـ في حاجة إلى أن نعمل جميعاً، من أجل وضع لبنات هذا «المصدر التشريعي الأخلاقي»، لأنه هو الباب الذي يفتحنا على الآخر المخالِف، أو هو الجسر الذي يمكن أن نَمدّه بيننا وبينه، لأن هذا الآخر قد يقبل القيم الأخلاقية، ولا يقبل القيم الدينية. فمتى استطعنا أن نستخلص مجموعة من القيم الأخلاقية ونجعلها أساساً للتشريع، فإن الآخر مضطر لقبولها، لأنه يسلِّم بكونية القيم الأخلاقية.

□ م. د.: على ذكر الاتفاق والاشتراك، فكأن هناك جزراً فكرية في العالم الإسلامي غير متواصلة: هناك حركة فكرية في المغرب وأخرى في إيران وحركة فكرية واجتهادية في آسيا؛ ولكن هناك نوعاً من القطيعة بينها، في نظركم ما سبب هذه القطيعة؟ وما سبب هذه البؤر الفكرية الموجودة في العالم الإسلامي؟ بينما أي فكرة أو رأي يصدر في الغرب، حتى ولو كان تافهاً نقوم بترجمته وندخل في سجال طويل عريض بسببه؟

● طه: يرجع هذا الوضع إلى أسباب كثيرة؛ السبب الأول يرجع إلى الاستعمار الذي يفرِض علينا، بقوة مؤسساته، مفاهيمَ ندخل في الخوض فيها عن دراية أو عن غير دراية،؛ والسبب الثاني معروف، وهو العامل السياسي؛ فالأقطار الإسلامية ليست لها وجهة سياسية واحدة، بل لها من الوِجهات على قدر

ما يوجد من الاختلافات بين الدول العظمى، فضلاً عن الاختلافات الناتجة عن تزاحمها على الزعامة وقيادة العالم الإسلامي أو العربي؛ والسبب الثالث أن المؤسسات المدنية في العالم الإسلامي، ولا سيما الثقافية منها، لم تصل إلى إقامة الجسور فيما بينها؛ وأظن أن أي تعاون منتج بين العلماء والمفكرين من مختلف أقطار العالم الإسلامي لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال هذه المؤسسات وعبر مختلف الشبكات، حتى يتمكنوا من تتميم المكتسبات العلمية التي سبق إليها بعضهم، وتحقيق التراكم الضروري لتقدُّم المعرفة، بَدل البداية من الصفر في كل قطر على حدة.

□ م. د.: في الختام أود أن أطرح سؤالاً عن الفلسفة: أين هي الفلسفة في العالم العربي، وهل هناك إنتاج فلسفي عربي؟

● **طه**: لم تكن الفلسفة العربية مُبدعة قط، لا قديماً ولا حديثاً؛ ولا يمكن أن يجتمع في الفيلسوف «التقليد» و«التفلسف» معاً، فالفلسفة أصلاً اجتهاد في النظر وإبداع في النقد؛ وعلى هذا، فكل فلسفة منقولة، ما لم يُحصّل صاحبُها أسباب إنتاجها أو يُحصّل الأدلة عليها، تظلُّ عملاً لا يفيد في إنتاج الفلسفة، ولا بالأوْلى، إنشاء فضاء فلسفي عربي؛ فالفلسفة العربية إلى يومنا هذا لا تزال تُرتَّب ضمن الفلسفة المقلدة، بل، ليست، في اعتقادنا، فلسفة، بل إنها **نقيض الفلسفة**، لأن التقليد يناقض الفلسفة، وقد اتَّخذَتْه هي قانوناً لها؛ وبهذا، فما يُدْعى بـ «الفلسفة العربية» يقضي على الفلسفة ولا يبدعها البتة.

فمَا لم يستطع العربي أن يُبدع المفاهيم من عنده، ويبدع العلاقات فيما بينها، ويُبدع صيغَ الاستنتاج من هذه العلاقات التي أقامها بين هذه المفاهيم، فلن يكون فيلسوفاً؛ لنأخذ مثالاً على المفاهيم التي ما فتئنا نعانيها في حياتنا والتي كان ينبغي للمتفلسف العربي أن يشتغل بها، منشئاً بشأنها خطاباً فكرياً غير مسبوق، ولكنه لا يخطر بباله التفلسف فيما لم ينقله عن غيره، بل لا يتصور إمكان التفلسف في غير المنقول؛ وهذا المثال هو مفهوم «المقاومة»؛ فهل قام عربي واحد بفلسفة هذا المفهوم: غَوصاً في أغواره، وإبرازاً لأبعاده، مع العلم بأن هذه الأبعاد غاية في الأهمية مثل صلته بمفاهيم «القيمة» و«الجهد» و«التفاعل»؛ فالمقاوم لا يبذل جهده إلا من أجل تحقيق قيمة معينة تجدد أسباب التفاعل في دائرته أو جماعته أو مجتمعه، بل اكتفى المتفلسف العربي بالمفهوم السياسي للمقاومة، وما ذاك إلا لأن مَن تعوّد أن ينقل عنهم لا يشغلهم هذا المفهوم كما يشغلنا، فلا يحتاجون إلى التفلسف فيه كما نحتاج نحن إلى ذلك؛ وقِسْ على ذلك أشباهه من المفاهيم نحو «الانتفاضة» و«الاحتلال» و«الظلم»..

فنحن ـ العرب والمسلمين ـ أحوج ما نكون اليوم إلى فلاسفة مجتهدين يقومون بوضع مفاهيم جديدة أو، متى اقتبسوها بصورة مباشرة من واقعهم، يقومون بفلسفتها وإنشاء الفضاء الفكري الضروري لها؛ غير أننا ـ وا أسفاه! ـ لم نصل إلى هذه الرتبة من الوعي؛ وما لم نَعِ ضرورة إنشاء مفاهيم فلسفية خاصة بنا، ولا ضرورة إنشاء فضاء فكري للمشكلات التي نكابدها في وجودنا، فلن نذوق طعم الفلسفة.

□ م. د.: على ذكر المقاومة وفلسفة فعل المقاومة؛ أليست المقاومةُ فعلَ إبداعٍ وحريةٍ ودفاعٍ عن الهوية، وتكون بذلك فعلاً حداثياً؟

● طه: إن المقاومة إبداع في الممارسة والمفاكرة، وهي، بذلك، تُشكّل المفهوم الأول الذي يستطيع المسلم أو العربي أن يدخل بواسطته إلى عالم الفلسفة، لأنه، على مستوى المقاومة، استطاع أن يُنتج وسائل ومقاصد من عنده، غير مقلّد فيها غيره من المجتمعات أو الثقافات؛ ونحن إذا أضفنا إلى معاني «الجهد» و«القيمة» و«التفاعل» التي تندرج تحت هذا المفهوم الخصب والتي أتينا على ذكرها، شرطَ «الإبداع» الذي هو مُقوِّم أساسي للحداثة، لزم أن تكون المقاومة هي الوجه الحداثي الذي اختص به المسلمون والعرب في الفترة الراهنة من تاريخ البشرية، ما دام الإبداع الإسلامي أو العربي يتحقق في أجلى مظاهره في مجال المقاومة.

الفصل العاشر

كيف تَظْلِم القراءاتُ الحداثية التراثَ الإسلامي؟

■ **عمر فاروق طوقات**(*): يمكن أن نقول: إن الاتجاه المسيطر على الجو الأكاديمي التركي هو الاتجاه الحداثي، وهذا يتسبب في أُحَادية النظر وفي ممارسة أكاديمية على وتيرة واحدة، وكأنه لا يوجد منتج ومبدع في العالم الإسلامي غير حسن حنفي أو محمد أركون أو محمد عابد الجابري وفضل الرحمن وغيرهم من الحداثيين؛ لذلك، بدلاً من حسن الشافعي يشتهر حسن حنفي، أو بدلاً من طه عبد الرحمن تُترجم كتب الجابري وأركون وفضل الرحمن؛ هنا أطرح عليكم السؤال التالي: كيف تقيِّمون القراءات الحداثية للقرآن؟

● **طه**: هناك قراءات للقرآن الكريم قام بها مجموعة من الباحثين الذين لهم وزنهم الأكاديمي؛ وتدخل هذه القراءات في باب ما أسْموه بـ «القراءات الحداثية للقرآن»، وقد كانت موضوع تقويم ونقد من لدني في كتاب **روح الحداثة**.

□ **ع. ف. ط.**: هل كتبتم كذلك عن تاريخية النصوص ومثل هذه المسائل؟

● **طه**: بيّنت في كتابي السالف الذكر أن هناك

(*) أجرى الحوار الأستاذ عمر فاروق طوقات لصالح مركز الدراسات الإسلامية والإنسانية في تركيا، ونرمز إلى اسمه، من الآن فصاعداً، بالحروف الثلاثة: ع. ف. ط.، اختصاراً.

«استراتيجيات» أو خططاً ثلاثة لجأ إليها هؤلاء الباحثون.

الخطة الأولى، يمكن أن نسميها بخطة **«الأنسنة»**، وهي محاولة إرجاع النص الإلهي إلى نص إنساني، ويتبعون في ذلك طريقة معينة تنتهي بهم إلى رفع القدسية عن النص الإلهي.

□ ع. ف. ط.: يعني تجريد النص من القدسية.

● **طه**: نعم، يحاولون أن ينقلوا النص من شروطه الإلهية إلى شروط إنسانية؛ وقد قمت بتحليلات لهذه الشروط الإنسانية، وبينت كيف أنهم يُنزلون بواسطتها هذا النص من أفقه الإلهي.

وهناك خطة ثانية يتَّبعها هؤلاء الباحثون أسميها بخطة **«الأرخنة»**، إذ يحاولون أن يرفعوا عن النص القرآني قيمته الحُكْمية، بحيث تفقد الأحكام قيمتها الإجرائية، فضلاً عن قيمتها التشريعية، سالكين طريقاً يُخرج هذه الأحكام من مستواها التشريعي المحض إلى مستوى يتجاوز هذا التشريع تاريخياً.

ثم هناك خطة ثالثة يلجأون إليها وهي خطة **«العقلنة»**؛ إذ يجتهدون في رفع البعد الغيبي عن النص القرآني، وإقصاء كل ما له دلالة على اللامحسوس واللامعقول (بالمعنى العقلي الحداثي كما حددوه)؛ فكل ما يوجد في النص من مضامين غيبية، يعملون على إزالتها باعتبار أن هذا الغيب لا يمكن أن نراه أو أن نحسه، وخطؤهم يكمن في أنه ليس كل ما لا نراه

أو لا نحسه، أو كل ما هو مستحيل الرؤية والإحساس في الحاضر، يلزم بالضرورة أن يبقى كذلك حتى بالنسبة للمستقبل القريب أو البعيد.

فهذه إذاً ثلاث خططٍ للقراءة يتبعها الحداثيون من العرب: خطة «الأرخنة»، أي رد النص المنزل إلى السياق التاريخي، مضامينَ وأحكاماً؛ وخطة «العقلنة»، وتقوم في إزالة كل ما يتجاوز العقل المجرد، معانيَ وأخباراً؛ ثم خطة «الأنسنة»، وتقضي بمحو الوصف الإلهي عن الوحي، قداسة وتعالياً؛ وهكذا، يَردُّ هؤلاء الحداثيون النص القرآني إلى ما هو بشري وعقلي وتاريخي، بحيث يصبح مجرّد نص من إنتاج العقل العربي.

لكن، يا ليت هؤلاء العلمانيون فعلوا ما فعلوه، متوسلين بآليات ابتكرتها قرائحهم، حتى يستحق أن يكون اجتهاداً منهم، ولو أنه اجتهاد باطل! وإنما نقلوا وسائلهم النقدية عن الغرب، ونزّلوها على النص القرآني بتقليد أعمى واستنساخ مطلق؛ فكل ما وضعه علماء الغرب لدراسة نصوص الكتب المقدسة ـ أي التوراة والإنجيل ـ من مناهج مقرّرة، وما توصلوا إليه من نتائج محددة، أخذه العلمانيون العرب وأنزلوه على القرآن الكريم بخصوصيته المسيحية وبتفاصيله السياقية والتاريخية التي تخص الممارسة الغربية للدين.

□ ع. ف. ط.: لكن هل هم فعلاً استوعبوا هذه المناهج؟

● **طه**: هذه صفة أخرى يتجلى فيها بالغ تقليدهم لغيرهم؛ فليست لهم القدرة على تمثّل الأدوات الإجرائية، واستيعاب

المنهجيات العلمية التي وضعها الغرب، بل يسقطون هذه الآليات على تراث الإسلام دون نقد أو تمحيص لها.

□ ع. ف. ط.: إن المدافعين بشدة عن مسألة التحاق المسلمين بركب الحضارة والحداثة يهدفون إلى إنتاج نموذج «**الإسلام الجديد**»، مستندين في ذلك إلى حجج وأدلّة من القرآن والسنّة؛ وتوجد في باكستان ومصر وتركيا وغيرها من بلاد الإسلام أعمال ومشاريع تسمّى بـ «الإسلام الحديث أو الحداثي»؛ فهل يمكن أن تقدموا لنا تقييماً عاماً بخصوص هذه القضية؟

● **طه**: يقول هؤلاء المدَّعون للحداثة إنهم يريدون قراءة جديدة وحداثية للقرآن الكريم؛ ولكنها، في الحقيقة، هي قراءات مقلدة، وليس لها من الحداثة شيء؛ نتفق معهم من حيث إننا نحتاج في نهوض الإسلام إلى تجديد قراءة القرآن، ولكنه تجديد ينبغي أن نُبدع فيه، فنأتي من عندنا بأدوات وآليات يحددها تاريخُنا وتراثنا ـ أي مجالنا التداولي الخاص بنا، لا بوسائل تخص الغرب وحضارته وتاريخه ـ وعلى أساس هذه الأدوات والآليات التي نبتكرها يمكن أن نقوم بإعادة قراءة القرآن، ولا نسقط في استنساخ الأدوات الغربية وإسقاطها على النص القرآني.

□ ع. ف. ط.: إن الذين يتبنون دعوى الحداثة ومبادئها ينقسمون إلى فريقين؛ الفريق الأول يقولون إنّ الحل الوحيد يَكْمن في تكرار الماضي تماماً كما هو، والفريق الثاني يرى أن في ماضينا عناصر تصلح لهذا العصر فيجب الاستفادة

منها؛ فما هو موقعكم بين هذين الفريقين وتعليقكم على هذه الدعوى؟

● طه: إن إعادة الماضي على مقتضاه القديم يستحيل عقلياً وتاريخياً؛ ولكن ما يمكن أن يُعاد من الماضي هو كل القيم التي تبقى صالحة في الزمان والمكان، فما ينبغي إحياؤه وبعثه من جديد هو روح التراث الإسلامي؛ وهذه الروح تتكون من قيم إنسانية لا يمكن نهائياً أن تموت مع مرور الزمن؛ أضفْ إلى ذلك أن هناك أحكاماً شرعية تَخدم الإنسانية أكثر من الأحكام الوضعية التي وضعها العقل البشري المجرد، وذلك لأن بعض هذه الأحكام لو بلغ العقل أقصى تطوره، لاهتدى إلى معقوليتها، بدليل أن العقل الإنساني لا يفتأ يقف في كل طور من أطواره على منفعة هذا الحكم الشرعي أو ذاك؛ فإذا كان الحكم الشرعي هو ما يصل إليه العقل لو بلغ نهاية كماله، فإن الحكم الوضعي هو حكم عقلي منقوص لم يكتمل تطوره حتى يصل إلى أن يكون حكماً مطابقاً للحكم الشرعي؛ لكن بعض الأحكام الشرعية تتجاوز طور العقل، فلا يستطيع أن يقف على سرها مهما تقدم وتطور، لأنها من الغيب الذي تفرّد به الحق سبحانه.

□ ع. ف. ط.: تُوَجَّه انتقادات إلى علم «أصول الفقه» في يومنا هذا بأنه يعطي أهمية كبرى إلى «المباحث اللفظية» و«القياس» الذي يمثل النظرة التعليلية؛ ويُنْتَقَدُ كذلك علم «أصول الحديث» بأنه يهتمّ بالسّند أكثر مما يهتم بالمتن بهدف تثبيت صحّة الحديث؛ ويرى البعض أنّ من الواجب أن يُبنى

علم أصول الفقه بشكل مركزيّ على «المقاصد» التي تمثّل النظرة الاستقرائية لـ «أصول الفقه»، وأن يُبنَى في المقابل علم «أصول الحديث» على مقاربة تتخذ القرآن مَرْكَزاً لها في معالجة صحّة الحديث؛ فما تعليقكم على هذا الرأي؟

● طه: بالنسبة لـ «علم الأصول»، كل علم يحتاج إلى التطور مع الزمن، لكن أتحدَّى هؤلاء الذين يزعمون «أن علم الأصول ما هو إلا مباحث لفظية لم تعد صالحة لهذا الزمن» أن ينشئوا خطاباً بالقوة الاستدلالية التي يوجد عليها النص الأصولي في الفكر الإسلامي القديم، وكيف لهم بذلك وهم أعجز من أن يأتوا بما أتى به الأصوليون القدماء سواء على مستوى استشكالاتهم أو على مستوى استدلالاتهم! إن قدرة المتقدمين على استشكال القضايا الأصولية وعلى الاستدلال عليها لا تتوفر للحداثيين الذين يدَّعون التمكّن من المناهج الحديثة؛ أضِفْ إلى ذلك أن «أصول الفقه» ليس مجرد أبحاث لفظية، بل مصادره الشرعية متعددة؛ ولك أن تجتهد بكل المنهجيات الممكنة لتربط الأحكام الشرعية بهذه المصادر، فهناك الاستحسان والاستصحاب والعرف والأخلاق والمقاصد. . . أما المبحث اللفظي، فهو مدخل لغوي يمكّن من معرفة مضامين النصوص ومقاصدها، وكذا أساليب الاستدلال وضوابطها المنطوية عليها، فبدون معرفة قوانين اللغة في العبارة لا يمكن الوصول إلى هذه المضامين والأساليب؛ فالدخول إلى أي علم بطريق معرفة الألفاظ والعبارات وتحصيل معانيها ووجوهها هو دخول مشروع، بل هو أمر واجب،؛ وهذه الوضعية لا تخصُّ علم الأصول

وحده، بل تَعُمُّ جميع العلوم؛ فلا يمكنك، مثلاً، الدخول إلى علم الفيزياء بدون معرفة مدلولات المصطلحات الفيزيائية.

أما فيما يتعلق بـ «علوم الحديث»، فإني أسأل هؤلاء الذين يقدحون في الحديث والذين يفخرون بأنهم يمارسون النقد التاريخي: ما رأيكم في الحقيقة التالية، وهي أن المحدِّثين وضعوا أصول هذا النقد، وطبَّقوها على نصوص الحديث قبل أن يعرفها الغربيون! فقد كانوا يتتبَّعون تاريخ النص وتاريخ الرواية، ويضبطونهما ضبطاً كاملاً، وينتقلون إلى مقارنة الروايات فيما بينها! فإذا لم يكن هذا العمل هو روح النقد التاريخي، فماذا عساه أن يكون؟ لذلك، تراني لا أشك في أن «علم مصطلح الحديث» قد أوفى بكثير من مقاصد «النقد التاريخي الحديث» قَبْله بِقُرُون، ولا ينقص من قيمة هذا الإيفاء اختلاف الآليات واتساع تطبيقاتها بين المبحثين.

□ ع. ف. ط.: هناك مشكلة أخرى تتحدد في الاستخدام العشوائي للمصطلحات الحديثة، ألا يلزمنا أن نكون حذرين ومنتبهين في استخدام المفاهيم الحديثة؟

● طه: أَلَّفتُ كتابين بعنوان **فقه الفلسفة**، وفي الكتاب الثاني اشتغلت على المفهوم الفلسفي، يقيناً مني بأن المفاهيم هي المدخل الأول لتحصيل المعرفة، والوسيلة الأساسية لضبط السلوك المعرفي للأشخاص؛ ونحتاج حقاً إلى إعادة النظر في المفاهيم التي نتلقاها، ولا سيما المفاهيم الفكرية، لأننا ننساق إلى استخدامها بوجوهها في أصولها الأجنبية على

فرض أننا استطعنا استيعابها، في حين أن واقعنا لا يطابق بالضرورة هذه الوجوه، فلذلك ينبغي إعادة النظر في هذه الاستعمالات.

وقد اشتهرت عني مقولة ورَدت في أحد كتبي، وهي: «كل مفهوم منقولٍ إلينا معترضٌ عليه ـ يعني منتقَد ـ حتى يقوم الدليل على صحته، وكل مفهوم مأصولٍ مقبولٌ، حتى يقوم الدليل على بطلانه»، وبيان ذلك أن المفهوم المنقول، أصلاً، مفصولٌ عنا، إذ ورَدَ علينا من تراث غيرنا، فيتعين أن نخضعه لإجراءات النقد، لا تنقيصاً منه كما قد يفهم بعضهم، بل ننتقده لامتحانه واختبار مدى مطابقته لمقتضيات واقعنا ومتطلبات وجودنا؛ فليس معنى النقد هنا القدح والإبطال، وإنما هو وسيلة للتحقق من قيمة ما يَرِد علينا، حتى نكتسب الملكة على ضبط المفاهيم عن طريق ما نأخذه عن الآخرين؛ بينما المفهوم المأصول يكون موصولاً بتراثنا وبحياتنا، فنظل نأخذ به إلى أن يتبين لنا بأدلة مستجدة أنه لم يعد صالحاً ولا نافعاً؛ فعندئذٍ، يتعيّن أن نتركه ونضع مكانه غيره من المفاهيم.

□ ع. ف. ط.: ألا يمكن أن تُعرِّفونا بشخصكم؟

● **طه**: وُلدت في المغرب في مدينة جنوب الرباط بمائتي كيلومتر تسمى «الجديدة»، وتلقيت دراستي الابتدائية والثانوية في المغرب، ولكن تلقيت دراستي الجامعية العليا في فرنسا، حيث حصلت على دكتوراتين من جامعة السوربون بباريس: دكتوراه السلك الثالث في بداية السبعينيات في موضوع: **اللغة**

والفلسفة: **رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود** نشرت بالفرنسية سنة ١٩٧٩م، ودكتوراه الدولة سنة ١٩٨٥م وكان عنوانها: **رسالة في منطق الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه**، فدراستي الفلسفية العليا تلقيتها باللغة الفرنسية في تخصصين: كان موضوع الدكتوراه الأولى في «فلسفة اللغة»، بينما كان موضوع الدكتوراه الثانية في «المنطق».

وبدأت التدريس في الجامعة منذ ١٩٧٠، ولي مؤلفات متنوعة أحاول فيها إبطال الكثير من المسلّمات التي ينشرها غير العارفين بتراث الإسلام؛ وفوق هذا، جعلتُ هدفي هو وضع فلسفة تنبني على أصول إسلامية، فلسفة تكون مفاهيمها مستقاة من المصادر المؤسِّسة، أي «القرآن» و«السنة» ومن إنتاج علماء الإسلام المبني على أصول المجال التداولي الإسلامي العربي؛ وكل همِّي أن تُحصّل هذه الفلسفة عقلانية تضاهي عقلانية الفلسفات الغربية، لأن هذه الأخيرة هي، أيضاً، فلسفات مبنية على أصول دينية، لكن أصحابَها، إما أنهم يُخفون هذه الأصول ويتستَّرون عليها، وإما أنهم «يُعَلمنونها»، أي ينقلونها من إطارها الديني إلى إطار عقلاني غير ديني على مقتضى عقلهم المجرَّد.

وفي سياق إنشاء فلسفة من لدنا ومن قلب تاريخنا ووِفقاً لواقعنا، جئت ببعض الاجتهادات التي أرجو أن تُمهّد لأوسع وأرسخ منها؛ فمثلاً في كتابي: **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، تعرّضت لانتفاضة فلسطين، ووضعت مفهوم «الفتوة المنتفضة»، وفلسفت هذا المفهوم، ناقلاً له من حيّز الممارسة

السياسية إلى فضاء فلسفي غير مسبوق؛ كما أني، في كتابي: **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، نظرت في مفهوم ينطبق على «التسلُّط الإمبريالي» لا يجد الغربي الحاجة إلى التفلسف بصدده، وهو مفهوم **«الوقاحة الحضارية»** الذي نراه الآن حاضراً بقوة في العالم، ويقع التعامل به بين الدول؛ يضاف إلى هذا أني اجتهدت في وضع فلسفة لمفهوم «الجُهد» و«الجهاد» واللائحة تطول.

والحمد لله، لقد استطعت أن آتي بما لم يأتِ به غيري في هذا الباب، ولست ناقلاً عن غيري رغم واسع معرفتي بالتراث الغربي، إذ أستعمل لغات متعددة ـ حديثة وقديمة ـ في الاطلاع على ما أنتجه وينتجه الغرب، غير أني لم أُسلِم نفسي نهائياً لهؤلاء، حتى أقلِّدهم وأحاكيهم في كل ما يقولون ويفعلون، وإن كنت أستفيد منهم، وأتفاعل معهم، وأنتقدهم وأحفظ لهم حقهم؛ فما رأيته صواباً وله بُعد إجرائي لا يتعلق بجزئية من الجزئيات القومية الخاصة بالغرب أخذت به بدون تردُّد، واستعملته كتراث إنساني يفيد المسلمين كما يفيد غير المسلمين.

□ **ع. ف. ط.**: هل يمكن لكم أن تتحدثوا قليلاً عن كتابكم «روح الحداثة»؟

● **طه**: الحداثة تنبني على مبادئ وقيم هي بمنزلة روحها، ولكن صَحِبَ تطبيق هذه الروح مسلَّمات ليست من الحداثة في شيء ولكن الغرب نسَبَها إلى الحداثة؛ لذلك، ينبغي أن نصرف هذه المسلّمات الناتجة عن التطبيق الغربي لروح الحداثة.

أما روح الحداثة، فقد حصرتها في مبادئ ثلاثة: هي «مبدأ الرشد» و«مبدأ النقد» و«مبدأ الشمول»، والباقي أَعدُّه مسلّمات تتعلق بالمجتمع الغربي ـ مثل العقلانية المجردة والعلمانية والفردانية ـ يمكن أن نضع مكانها مسلّمات أخرى مع حفظ المبادئ الثلاثة المذكورة. وقد حدَّ هذا التقسيمُ الذي وضعته للحداثة بين روحها وتجلياتها التطبيقية من لغط المقلِّدة من الحداثيين في مجتمعاتنا الإسلامية العربية.

أما عن كتبي الأخرى، فقد بلغَت إلى حد الآن أربعة عشر كتاباً، وكلُّها ذات تقنية استدلالية ليست في متناول العموم، ولكنها تحل كثيراً من المشاكل التي يتعرض لها المسلمون؛ والحاجة ماسَّة إلى مفكرين مسلمين لهم تمكُّن من مناهج الغرب، بحيث يتولَّون نقد التطبيقات المقلِّدة لواقع الحداثة الغربية على مجتمعاتنا وثقافتنا، وكذا الدفاعَ عن كيانهم الحضاري والمعنوي، وإلا نال العلمانيون بإنتاجهم من هذا الكيان المتميِّز، مبهرين للعقول ونافذين إلى القلوب، لأنهم، ولو كانوا لا يبدعون، فإنهم ينقلون جديدَ غيرهم؛ والجديد، ولو كان منقولاً، يستجلب الاهتمام ويستميل النفوس؛ لذلك، توجّب على المسلم الذي يُحصِّل ثقافة إسلامية أن يحصِّل في الوقت نفسه ثقافة حديثة.

الملحقـــان

الملحق الأول

حرية التعبير وحق الاختلاف

لا يخفى أن عنواناً كهذا ـ أي «حرية التعبير وحق الاختلاف» ـ من شأنه أن يفتح الباب لأسئلة فكرية تتشعب في كل الاتجاهات، لكن الحكمة تُوجِب أن يختار المرء منها الاتجاه الذي يحدد أسئلته، حتى يكون على بصيرة من أمره، فلا تتفرق به السبل، أو يظن به غيرُه أنه يسعى إلى أن يُضلَّه بقدر ما يَضلّ؛ والاتجاه الذي نسلكه نحن في أسئلتنا الحالية ينطلق من حقيقة لا ينازع فيه إلا مكابر، وهي أنه لا شيء من أفعال الإنسان أو أوصافه يتمتع بالإطلاق، ذلك لأنه لا وجود لإنسان مطلق، وإلا استحق أن ينزل رتبة الألوهية؛ مما ينتج عنه أن حرية التعبير لا يمكن أبداً أن تكون مطلقة، حتى يجوز للإنسان أن يسترسل في ممارستها كيفما شاء وأنَّى شاء، كما يلزم أنه لا حق في الاختلاف يكون مطلقاً، حتى يصح أن يندفع الإنسان في التمتع به حيثما أراد.

بيد أن المفارقة هي أن بعضهم، في الغرب كما في

الشرق، قد يقبل أن تقول: «إن حرية التعبير غير مطلقة»، ولكنه يُنكر أن تقول: «إن حرية التعبير مقيَّدة»، بحجة أن مفهوم «التقييد» ينافي الحرية؛ كما أن بعضهم، غربيَّهم أو شرقيهم، قد يقبل أن تقول: «إن حق الاختلاف غير مطلق»، ولكنه يُنكر أن تقول: «إن حق الاختلاف مقيَّد»، بحجة أن التقييد يَحُدُّ من هذا الحق، مع أن مدلول «عدم الإطلاق» هو عينه مدلول «التقييد»، كما لو كان هؤلاء وأولئك يتوهمون إمكان وجود كيفية ثالثة تتوسط بينهما، لا هي بإطلاق ولا هي بتقييد، فتكون هي الكيفية التي تُمارَس بها حرية التعبير وحق الاختلاف.

أما نحن، وإن كنَّا نجد في هذا الإنكار مخالفة للمقتضى المنطقي، إذ كل ما ليس مطلقاً فهو مقيد، وكل ما ليس مقيداً، فهو مطلق، فلا نجد حرجاً من أن نراعي هذه الحساسية الخاصة إزاء مفهوم «التقييد»، ولا سيما في عالم أضحى أحرصَ على الحقوق منه على الواجبات، وأعلقَ بالحريات منه بالمسؤوليات، مع أنه لا حقَّ بغير واجب ولا حرية بغير مسؤولية؛ لهذا، نرى أن نستبدل مكان «التقييد» مفهوماً آخر يفيد جوهر ما يفيده هذا من مدلول، مع صرف المعنى المستكره؛ وهذا المفهوم هو: «التهذيب»، فنقول: «تهذيب حرية التعبير» بدل «تقييد حرية التعبير»، و«تهذيب حق الاختلاف» بدل «تقييد حق الاختلاف».

ولهذا الاستبدال ميزة خاصة، إذ إنه يَقفنا على حقائق جوهرية:

أولاها، أن القيد الذي يدخل على حرية التعبير أو حق الاختلاف ذو طبيعة أخلاقية صريحة، بحيث يكون الإنسان مطالَباً بأن يراعي القيم الأخلاقية في ممارسته لهما؛ ومعلوم أن هذه القيم هي التي تتحدد بها إنسانية الإنسان، إذ يكون حظه منها على قدر عمله بهذه القيم؛ فإذا اختار أن يترك العمل بها، فلا شك أنه ينسلخ عن إنسانيته.

والثانية، أن حرية التعبير التي لا توفي بمقتضى التهذيب تصير عبارة عن حرية **مسيَّبة**، كما أن حق الاختلاف غير المهذب يصير عبارة عن حق **مسيَّب**، فيكون التسيّب في الحرية والحق هو بالذات الخروج عن مقتضى الأخلاق، وبالتالي عن شرط الإنسانية والنزول إلى شرط البهيمية.

والثالثة، أن الإطلاق الذي ينسبه بعضهم إلى حرية التعبير أو حق الاختلاف ليس تخلصاً من كل القيود، لأن هذا المطلب، كما ذكرنا، دونه خرط القتاد، وإنما المراد به هو، على وجه التعيين، التخلص من القيود الأخلاقية، أو ما أسميناه بـ «التسيب»؛ وحينئذ، هل نعجب أن تنبري الأقلام تدافع عن الإساءة إلى نبينا وديننا باسم «حرية التعبير»، معتبرة أن من يمارس هذه الحرية لا يتوجب عليه أن يكترث بما يفضي إليه تصرُّفه من آثار أخلاقية في الآخرين، مع العلم بأن الأخلاق اقترنت في العقول منذ عصر التنوير بنظام الوعظ، ولا أبغض إلى قلب أبناء التنوير من أن يعظهم واعظ أو ينصحهم ناصح.

ومتى قام اتجاهنا على التسليم بأنه لا إطلاق في حرية

التعبير ولا في حق الاختلاف، وأن الحرية إما مهذَّبة أو مسيَّبة وأن الحق، هو الآخر، إما مهذَّب أو مسيَّب، تحدَّد نوع الأسئلة التي يمكن أن نضعها بصددهما؛ إذ يجوز إذ ذاك أن نسأل: ما هي القيود الأخلاقية التي تدخل على هذه الحرية أو هذا الحق؟ ولِمَ لا يريد بعضهم أن يُقِرَّ بهذه القيود؟ وحتى إذا أقروا بها متى نُبّهوا إليها، لِم لا يلتزمون بها؟ وإذا أصرُّوا على إهمالها، هل من سبيل إلى حملهم على الالتزام بها؟

وقد نسأل أيضاً: هل هناك قيود أخرى تَحُدُّ من هذه الحرية أو هذا الحق كالقيود القانونية أو السياسية؟ وإذا وُجدت مثل هذه القيود، ألا يُصرّ بعضهم على انتهاكها؟ وهل ينال المنتهكُ جزاءه أم يُتساهل معه بما لا يَحصل مِثلُه عند انتهاك قيودٍ لحرياتٍ وحقوق أخرى؟ وعندها، فما الداعي إلى هذا التباين في التعامل مع الحقوق والحريات الواحدة؟ هل إذا تعلّقت الحريات والحقوق بالذات أو بالأقوياء، ضُرب على يد المعتدي؛ أما إذا تعلَّقت بالآخرين أو بالمستضعفين، ترك المعتدي واعتداءه، هذا إن لم تُلتمَس له الأعذار، بل قد يُكافأ بمنح المشروعية لاعتدائه؟

وقد نسأل كذلك: لِمَ نجد المشرِّع يعاقِب على الخرق القانوني أو السياسي للحريات والحقوق، ولا يعاقِب على خرقها الأخلاقي، مع أن الخرق المعاقَب عليه هو مظهر للتسيب بمعناه الأخلاقي؟ أليست القيود القانونية والسياسية لهذه الحريات والحقوق هي في أصلها قيود أخلاقية قرّر المشرع أن يُرتّب عليها جزاءات، نازعاً عنها وصفها الأخلاقي

الأصلي؟ وإذا كان الأمر كذلك، فلِمَ يستثني المشرع قيوداً أخلاقية أخرى من الجزاء، على بالغ آثارها في سلوكيات الأفراد والجماعات؟

وقد نسأل أخيراً: ما هي طبيعة العلاقة بين حرية التعبير وحق الاختلاف؟ هل هي علاقة تداخل كما تتداخل حرية التعبير مع حرية التفكير، أو علاقة تعارض كما تتعارض حرية التعبير مع الحق في سِرّية الحياة الخاصة، أو هي علاقة تداخل من وجوه وتعارض من وجوه؟ أليس الذي يمارس حريته في التعبير يمارس في ذات الوقت حقه في الاختلاف، أم أن ممارسته لحريته في التعبير قد تتسيَّب، فتجور على ممارسة غيره لحقه في الاختلاف؟ وإذا جاز أن يضُر الممارس لحريته بحق غيره في الاختلاف، ألا يتعين عليه الاجتهاد في تهذيب حريته، وإقامة التوازن بينها وبين حق غيره؟

وعلى ضوء هذه الأسئلة الأخيرة تنكشف طبيعة النزاع الراهن بين المسلمين والغربيين، فهو نزاع بين حق المسلمين في الاختلاف وبين حرية الغربيين في التعبير؛ فللمسلمين تعاملهم الخاص مع «الدين»، كما لهم تصورهم الخاص عن «التعبير»؛ ذلك أن صلة المسلم بالدين تخالف كلياً صلة الغربيين به، إذ تعلُّقه بدينه لا يزال أقوى من تَعلُّقه بروحه، في حين أن الغربي لا يري في دينه ما يستحق أن يُضحِّي الفرد من أجله؛ وعندئذ، ألا يُلزم الغربيين في الكلام عن الإسلام، على الأقل، ما يُلزمهم في الكلام عن الفرد وحقوقه، ما دام الدين عند المسلمين أوْلى بالاحترام من الفرد؟ كما أن صلة

المسلمين بالتعبير تخالف كلياً صلة الغربيين به، إذ يُنزلون القول منزلة الفعل، فتكون حرية التعبير، من وجهة نظرهم، بمنزلة حرية التغيير؛ فمن عبَّر، فقد غيّر؛ في حين أن الغربي لا يرى فيها إلا مجرد إبداء رأي مَثلُه مثل غيره، لا يُلزم إلا صاحبه؟ ومعلوم أنه لم يتقرر في حريات الفرد حرية تسمى «حرية الفعل» أو «حرية التغيير» كما تقررت «حرية القول» أو «حرية التعبير»؛ وحينئذ، ألا يلزم الغربيين عند ممارسة حريتهم في القول والتعبير عن آرائهم في الدين الإسلامي ما يلزمهم عند ممارسة أفعالهم وأعمالهم التي عليها من القيود ما ليس على أقوالهم وعباراتهم، ولها من الحدود ما ليس لهذه الأقوال والعبارات؟

ولو أنهم فعلوا، قائمين بواجب تهذيب حريتهم، ما كنّا لنشهد تباريهم في الرسوم الساخرة واستشهادهم بالنصوص القاذفة؛ هذا التباري وهذا الاستشهاد اللذان لا يمكن أن يرى فيهما المسلمون، بموجب خصوصية موقفهم من ممارسة الدين والقول، مجرد تجلِّيين لإرادة التعبير عند الساخرين والقاذفين، وإنما فعلين يشيان بإرادة التغيير لمعتقداتهم، وإكراههم على اعتناق معتقداتٍ غيرها، بحيث لا يقلان، في نظرهم، ممارسةً للعنف عن التغيير باليد أو التغيير بالحديد.

ولا شك أن الإساءات والاعتداءات والحملات على ديننا ونبينا وتاريخنا وإنساننا سوف تتوالى وتتواتر من غير انقطاع، بل سوف تتكثَّف وتتسع، حتى إن من أبناء جلدتنا من سيساهمون فيها، على عادتهم في تقليد الغالب والرضا بالتبعية

له؛ وليس هذا لأن لدى الآخرين إرادة لا تَكلّ لحفظ تغلُّبهم علينا فحسب، بل لأن ما أسميه «إنسان الساعة» أصبح بلا وِجهة، أو قل بلا قِبلة يُولّي وجهه شطرها، حتى يهتدي بها في تهذيب نفسه، فاتخذ من أهوائه آلهة يَعبدها كما يُعبَد الإله الحق؛ وإذا كان الأمر كذلك، وجب أن يحدد المسلمون موقفهم الفكري أو السياسي من هذا الأذى المتواصل بناءً على هذه الحقيقة، وهي أن إنسان الساعة فاقد للقبلة، فاقد للوجهة التي تُقدره على تهذيب أفعاله.

والحال أن هذا الإنسانَ الفاقدَ للوِجهة لا يُثنيه عن إيذائنا أن نُبدي انفعالات الألم، ولا بالأَوْلى أن نتصدى له باليد، ولا حتى أن نعامله بالمثل متى أباحت قيمنا ذلك، لأن كل ذلك لا يزيده إلا تيهاً عن القبلة الموجِّهة، فيزداد استغراقاً في الهوى؛ بل يجب أن نسلك معه مسلك المعالج، فنعمل على تشخيص أهوائه، وتوعيته بمضارها التي تتعداه إلى الآخرين، ودفعه إلى الإقلاع عنها، كما نبيِّن للعالَم، عبر مختلف وسائل الإعلام وأسباب الحراك المدني، كيف أن هذه الأهواء الناتجة عن فقد الوِجهة تُشكّل تحديات أخلاقية عالمية ينبغي للإنسانية جمعاء أن تنهض للتصدي لها؛ ولا نستطيع تحقيق ذلك إلا متى نهضنا بأمرين اثنين: أولهما أن نضاهي الآخرين فيما يملكون من أسباب العقل، من غير أن نقع في الأهواء التي وقعوا فيها بسبب فقدهم للوجهة؛ والثاني أن نضطرهم إلى ما نملك من القيم بإظهار قدرتها على التوجيه، مع حفظ اشتراكنا معهم في القيم المهذِّبة التي يأخذون بها؛ لذا، لا بد لنا من استعمال وسيلتين:

أولاهما أسميها «الاستدلالية المؤسَّسة»، وهي أنه لا يكفي المسلمَ أن يكون قادراً على استعمال خطاب يتضمن الأدلة العقلية والحقائق العلمية كما يتضمنها خطاب الذي يؤذيه، ساخراً كان أو قاذفاً، بل عليه أن يُحصّل القدرة على أن يُعمل عقله في النصوص الأصلية والشواهد التاريخية التي هي وحدها تحفظ له وجهته، ثم يستنبط منها أدلة عقلية وحقائق علمية يَنظُمها في خطاب متسق، وتكون قابلية هذا الخطاب للنقد مضاهية لقابلية النقد التي يتمتع بها خطاب الساخر أو القاذف.

والوسيلة الثانية أسميها «الأخلاقية الموسَّعة»، وهي أنه لا يكفي المسلمَ أن يكون قادراً على اتخاذ سلوك يحفظ القيم الإنسانية التي يشترك فيها مع الذي يؤذيه، ساخراً كان أو قاذفاً، بل عليه أن يُحصّل القدرة على أن يمحو عن القيم المبثوثة في النصوص الأصلية أسباب التخصيص والتقليص التي عَلِقت بها ويبذل جهده النظري والعملي في دمجها في جملة القيم العالمية، حتى يجعل الساخر أو القاذف مضطراً إلى تحمُّل تبعات مخالفته لها كما يتحمل تبعات مخالفة القيم التي نشأ عليها.

الملحق الثانـي

الحوار في ظل حضارة واحدة وإرهاب متعدِّد

قد لا يخفى على ذي بصيرة أن مفهوم «الحضارة» في عبارة «حوار الحضارات» مفهوم مجمل غير مفصل، بل مفهوم مشوَّش غير مبيَّن؛ فقد يُستعمل تارة بمعنى مساوٍ للثقافة، بحيث يكون حوار الحضارات هو عين حوار الثقافات؛ وقد يُستعمل لفظ «الحضارة» تارةً أخرى بمعنى أعم، فيكون حوار الثقافات جزءاً من حوار الحضارات؛ وقد يُستعمل لفظ «الحضارة» تارة ثالثة بمعنى أخص، فيكون حوار الحضارات جزءاً من حوار الثقافات.

ولا يقف الأمر عند هذه الاستعمالات فحسب، بل إننا لو أخذنا بالتصور الإسلامي للدين، والذي يجعل من الدين نظاماً يشمل جميع جوانب الحياة الإنسانية، فإن مدلول «حوار الحضارات» يصبح مرادفاً لمدلول «حوار الأديان»؛ لكن التصور الغالب، حتى عند جمهور المسلمين، هو أن الدين أخص من الحضارة وليس مساوياً لها ولا بالأولى أعم منها؛ وأياً كان

الوجه الذي يُستعمل به لفظ «الحضارة»، فلا بد للحضارة من أن تتحقق بالحضور في المكان والحضور في الزمان؛ وحضورُها في المكان هو نُهوضها بالفعل العمراني على أوسع نطاق، وحضورها في الزمان هو نهوضها بالفعل التاريخي على أعمق وجه؛ ومتى أخذنا بهذا الشرط المزدوج، فلا مفر من أن نقرَّ بأن الحضارة التي تنهض بهذين الفعلين: «الفعل العمراني الأوسع» و«الفعل التاريخي الأعمق» في عالمنا هذا هي الحضارة الغربية وحدها وليس غيرها؛ أما الحضارات الأخرى بما فيها الحضارة الإسلامية، فلا حضور مشهود لها، فلا هي تزيد في العمران وفق قدراتها الخاصة، ولا هي تصنع التاريخ وفق قيمها الحية؛ يترتب على هذا أن مفهوم «حوار الحضارات» غير ذي موضوع، فالحوار لا يكون بين جانبين، أحدهما حضارة مشهودة، والثاني حضارات غائبة، كانت ولم تعد، ولا هو يكون بين حضارات غائبة أو ماضية فيما بينها؛ والصواب أن يُستبدل مكان هذا المفهوم مفهومٌ غيره، وهو: «حوار الحضارة الغربية مع الثقافات الأخرى»، لأن الثقافة لا يُشترط فيها الشهود العمراني والشهود التاريخي كما حددناهما، بل يكفي فيها وجود الذاكرة، ويمكن أن يُوصل المشهود بالمذكور ويَستند الحاضر إلى الماضي؛ فإذن التحدي الأول الذي نواجهه هو بالذات: «**كيف يمكن أن يحصل الحوار في عالم تسود فيه حضارة واحدة أو قل حضارة فردة؟**».

كما لا يخفى أن الإرهاب، هو الآخر، مفهوم ملتبس وُضع في أصله بغرض التشويش على مفهوم «المقاومة»، ومتى اكتفينا هاهنا بدلالته على سلوك طريق العنف في التوصل إلى

المطلوب، وجدنا أن الإرهاب ألوان وأشكال تختلف باختلاف الاعتبارات؛ فهناك إرهاب الفرد وإرهاب الدولة، وهناك إرهاب المضطر وإرهاب المختار، وهناك الإرهاب الشامل والإرهاب المحدود، وهناك الإرهاب الدائم والإرهاب العابر، وهناك الإرهاب الجلي والإرهاب الخفي، وهناك الإرهاب المادي والإرهاب المعنوي، والإرهاب المادي أنواع: كالإرهاب الجسدي والإرهاب الاقتصادي والإرهاب العسكري، كما أن الإرهاب المعنوي هو أيضاً أنواع: إرهاب سياسي وإرهاب ثقافي وإرهاب نفسي؛ لكن الاعتقاد السائد هو أن الإرهاب يكون فردياً مادياً مختاراً جلياً محدوداً عابراً، أما كونه فردياً مختاراً، فلأن إلقاء المسؤولية على الأفراد أكثر رواجاً من إلقاء هذه المسؤولية على الدولة، وأما كونه مادياً جلياً، فلِأن ملاحظة الأذى المحسوس أسهل توظيفاً من ملاحظة الأذى غير المحسوس؛ وأما كونه محدوداً عابراً، فلأن التوعد بالقضاء عليه أحفظ للمصالح من إبداء التخوف من استمراره؛ فإذاً التحدي الثاني الذي نواجهه هو بالذات: **كيف يمكن أن يحصل الحوار في عالم يسود فيه الإرهاب المتعدد؟**

فإذاً نحتاج إلى أن نجيب عن السؤالين المصيريين: أولهما كيف نتحاور في ظل الحضارة المتوحدة أو قل الحضارة المتفردة؟ والثاني كيف نتحاور في ظل الإرهاب المتعدد؟

لو أن المرء يراعي مقتضى الحوار على وجه العموم، فإنه لا يلبث أن يقرر أنه لا حوار مع التفرد الحضاري، لأن التفرد نفي للآخر، ونفي الغير نهاية للحوار، كما أنه لا يلبث أن

يؤكد أنه لا حوار مع الإرهاب، لأن الإرهاب عنف، والعنف نقيض الحوار؛ لكن هذا الموقف لا يمكن أن يَقبل به إلا مَن يعتقد أن التوحد الحضاري منتهٍ في الآجِل لا محالة، كما يعتقد أن الإرهاب مقضيٌّ عليه في العاجل لا محالة؛ والحال أن انتهاء التفرد الحضاري غير مضمون في المآل، وأن القضاء على الإرهاب غير مأمول في الحال، بل إن إرادة بقاء التفرد الحضاري هي الأصل في إرادة القضاء على الإرهاب، بحيث إن الذي يزعم فتح باب الحوار بالقضاء على الإرهاب هو نفسه الذي يسده بإبقاء تفرده الحضاري.

ومتى كان الأمر كذلك، لزم أن يوجد الحوار مع وجود التفرد الحضاري، كما لزم أن يوجد الحوار مع وجود الإرهاب، فإذاً نسأل أي حوار يمكن أن يقوم في سياق الحضارة المتوحدة؟ ونسأل أيضاً أي حوار يمكن أن يقوم في سياق الإرهاب المتعدد؟

نجيب عن السؤال الأول بأن الحوار الممكن في نطاق الحضارة المتوحدة، هو ما يمكن أن نسميه باسم «**الحوار التقويمي**»، فهذا الحوار لا يفيد فيه أن ينهض أحد الجانبين بإثبات أن بعض قيمِه الثقافية أفضل من قيم الآخر، ذلك لأنه لا أحد منهما مستعد للانسلاخ من ثقافته من أجل الاعتراف بثقافة غيره، بل إن صاحب الحضارة المتوحدة منهما يظن أنه أجدر بأن لا يعترف بما لسواه، بحجة أن ثقافته هي نتاج هذه الحضارة المهيمنة؛ وإنما الذي يفيد في هذا الحوار هو انتقاد القيم الثقافية لهذه الحضارة من داخلها، أي باستخدام آليات

النقد ومناهج الفكر التي تتوسّل بها هذه الحضارة عينُها، حتى إذا ظهر للمحاور بطلان هذه القيمة أو تلك من قيمها حُقَّ له أن يستبدل مكانها قيمة مضادة يستمدها من ثقافته، ولم يَسعْ خصمَه إلا أن يقبل بها؛ أما إذا امتنعت هذه القيمة المنتقَدة على الإبطال وثبتت صحتها، لزم المحاور أن يأخذ بها وأن يترك ما يعارضها من قيم ثقافته التي ذهبت حضارتها، فيكون مُقوِّماً للحضارة الحالية التي تحيط به بقدر ما هو مقوم لثقافته التي توجّهه؛ وهكذا فلا تقويمَ مُلزم للغير إلا على مقتضى قواعد هذه الحضارة الغالبة إلى حين أن يقدر المحاور على التشكيك في هذه القواعد بموجب منطقها نفسه.

أما السؤال الثاني المطروح، فنجيب عنه بأن الحوار الممكن في نطاق الإرهاب المتعدد هو ما نسميه باسم «**الحوار التفاوضي**»، ذلك أنه لا تنفع في هذا النوع من الحوار إقامة أحد الجانبين الأدلة على الحق الذي له ولا بيان الحقيقة التي معه، لأن أحدهما على الأقل غير مستعد للإقرار بخصمه ولو عَلم أن الحق له وأن الحقيقة معهُ حتى لا يظهر بضعف القوة أو باهتزاز المكانة؛ وإنما الذي ينفع في هذا الحوار هو حساب المصالح من الجانبين، فتقع المطالبات والتنازلات من كلا الجانبين بالقدر الذي يجعل كل واحد منها يحفظ مصالحه في ظرفه الحالي، إذ يكون الغرض من هذا الحوار هو إجراء أفضل معاملة أو قل إحراز أفضل صفقة، وأفضل الصفقات بالنسبة إلى هذا الحوار هو ما استطاع أن يحقق أكبر المكتسبات بأقل التنازلات، وغالباً ما يُطلق على هذه الصفقة الأفضل اسم «الحل الوسط»؛ ومعلوم أن الحل الوسط معلّق بحال ميزان

القوة بين المتفاوضَين، حتى إذا اختلّ هذا الميزان في ما يأتي من الزمان، عاد العنف بشكل من الأشكال وعاد التفاوض بوجه من الوجوه، وهكذا دواليك إلى أن يقوَى صاحب الحق منهما، فيسترد حقه كاملاً في حوار تفاوضي أخير.

ولا يكفي أن نجيب عن السؤالين السابقين، معتبرين أن الحوار الحضاري على نوعين اثنين: «حوار تقويمي» و«حوار تفاوضي»، بل نحتاج إلى الإجابة عن سؤال ثالث، وهو: «**ما هو وجه العلاقة بين الحوارين المذكورين: التقويمي والتفاوضي؟**»، ذلك أن الحضارة المتوحدة التي تُلجئنا إلى الحوار التقويمي هي الأرض ذاتها التي نبَت فيها الإرهاب المتعدد الذي يُلجئنا إلى الحوار التفاوضي، بحيث تتحمل هذه الحضارة تمام المسؤولية عن وجود الإرهاب في أحضانها لوجود أسبابه مبثوثة في مؤسساتها؛ ومتى كان الأمر كذلك، وجب عليها تكثيف الحوار التقويمي بين مختلف الفئات بمختلف ثقافاتها؛ لكي تقف على هذه الأسباب بنفسها وتجتهد في قطعها ومحو أثرها، حتى لا تضطر إلى الدخول في الحوارات التفاوضية المتتالية التي تنزع عنها هيبتها وتُفقدها مصداقيتها، فضلاً عن فقد الثقة بوعودها ومواثيقها.

وهكذا، يتبين أن العلاقة بين الحوار التقويمي والحوار التفاوضي علاقة جدلية صريحة؛ فإذا زاد الحوار التقويمي، نقص الحوار التفاوضي؛ والعكس صحيح، إذا نقص الحوار التقويمي، زاد الحوار التفاوضي؛ وأحسنُ حضارة هي تلك التي يسود فيها الحوار التقويمي، وأسوأ حضارة هي التي

يسود فيها الحوار التفاوضي؛ وتتفاضل الحضارات بين هذين الطرفين بحسب حظها من كلا الحوارين، فإن زاد الحوار التقويمي في الحضارة على الحوار التفاوضي كانت حضارة أعلى، وإن زاد الحوار التفاوضي فيها على الحوار التقويمي كانت حضارة أدنى؛ ويظهر أن الحضارة المتوحدة التي نحياها اليوم تضطر في بعض الحالات إلى الحوار التفاوضي وفي حالات أخرى تأبى هذا الحوار ذاته، مؤثرة ممارسة العنف ومنكرة حق الغير؛ أما عن الحوار التقويمي، فلا يبدو أن الحضارة المتوحدة بلغت من الرشد مرتبة تجعلها تأخذ به كما تأخذ بالحوار الداخلي الذي يقوم بين أقطابها وصُنّاعها؛ فقد أخذ هؤلاء الأقطاب والصناع يستغنون بأنفسهم ويطغون على غيرهم، وكل من استغنى بنفسه آلَ إلى الافتقار إلى غيره، وكل من طغى على غيره آل إلى الهلاك بيده، وهل جزاء السيئة إلا سيئة مثلها!

وحاصل الكلام، أن هناك تحدّيَيْن حضاريين عظيمين لا بد للإنسانية من العمل على رفعهما، أحدهما تحدي التفرد الحضاري، والثاني تحدي التعدد الإرهابي؛ ولا سبيل إلى رفع الأول إلا بالحوار التقويمي ولا إلى رفع الثاني إلا بالحوار التفاوضي؛ وكلما زاد لجوء الإنسانية إلى الحوار التقويمي في تصحيح مسار الحضارة، نقص لجوؤها إلى الحوار التفاوضي، لأنه حينذاك يصير الحق مطلَبها ويصير العدلُ مسلَكها، ولا إرهاب موجود مع حق مصون وعدل محفوظ.

كتب للمؤلف

١ ـ **اللغة والفلسفة** (بالفرنسية)، مطبعة فضالة، المحمدية (المغرب).

٢ ـ **النحو والمنطق الصوري**، دار الطليعة، بيروت.

٣ ـ **العمل الديني وتجديد العقل**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

٤ ـ **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

٥ ـ **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

٦ ـ **فقه الفلسفة، الجزء الأول، الترجمة والفلسفة**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

٧ ـ **فقه الفلسفة، الجزء الثاني، المفهوم والتأثيل**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

٨ ـ **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

٩ ـ **سؤال الأخلاق، مساهمة في نقد الحداثة الغربية**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

١٠ ـ **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

١١ ـ **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

١٢ ـ **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

١٣ ـ **الحداثة والمقاومة**، معهد المعارف الحكمية، بيروت.

١٤ ـ **روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

١٥ ـ **سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

١٦ ـ **حوارات من أجل المستقبل**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت.

١٧ ـ **الحوار أُفقا للفكر**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت.

هذا الكتاب

يؤمن د. طه عبد الرحمن أنه «إذا كنا ندعو إلى التفكير، لا فرداً فرداً، وإنما جماعة جماعة، فلِجازم اعتقادنا بأن الحوار، متى دار على معرفة بقواعده وبصيرة بآدابه، من شأنه أن يورِّثنا من اتساع الأفق وتقليب النظر ما لا يورِّثه «حديث النفس»، ولو أن حديث النفس هو نفسه حوار مع الذات».

من هنا، وحرصاً منه على الإسهام في نقل الحوار الفكري إلى دائرة الجمهور العام، لم يتردد الفيلسوف المغربي في الاستجابة لدعوات بعض القنوات والمؤسَّسات الثقافية في إجراء مقابلات معه وتسجيل حوارات شكلت ـ بمجملها ـ مادة هذا الكتاب **الحوار أُفُقاً للفكر**.

فهذا الكتاب، إذاً، يعرض للمقابلات القيّمة التي أُجريت مع د. طه عبد الرحمن، إسهاماً منه في تنوير الفكر، وإيماناً بضرورة
النهوض باستنباط الأفكار الكب
الطولى، معتبراً أن ذلك هو الط
للخروج من التيه الفكري ولطلب الي

Bibliotheca Alexandrina
1152556

ISBN 978-614-431-023-6

9 786144 310236

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
بيروت ـ لبنان

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) - ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)
E-mail: info@arabiyanetwork.com